

**Spektakulárna galéria**



**OIKOS**

*Čítalnica*

**članki**

25 let

**časopis  
za  
kritiko  
znanosti**

let. XXV, 1997, št. 182



## vsebina

Darij Zadnikar 5 NARAVA KAPITALIZMA

## **Spektakularna Ra/Rizja**

Nikolai Jeffs 9 TO NI OSMRTNICA – TO NI OPOROKA  
(TO JE UVOD)

### **KMALU V VAŠEM KINU...**

Stewart Home 19 NAPAD NA KULTURO

### **... DRUŽBA SPEKTAKLA...**

Guy Debord 41 DRUŽBA SPEKTAKLA

Raoul Vaneigem 59 GOSPODARJI BREZ SUŽNJEV

### **... IN ZATEM POVSOD DRUGOD...**

75 O BEDI ŠTUDENTSKEGA ŽIVLJENJA

### **... NJENO RAZDEJANJE.**

Rastko Močnik 101 ONKRAJ UTOPIZMA

Pogovor med Nikolaiem Jeffsom  
in Markom Peljhanom 121 SAMOUKINITEV KOT UMETNIŠKA  
REALIZACIJA: URBANA KOLONIZACIJA,  
DIALOGIZACIJA, REKLAMACIJA,  
KONCEPTUALIZACIJA

Špela Mlakar 122 PREMESTITVE: HOJA

## KAPITALISTIČNA GROŽNJA

George Soros 139 KAPITALISTIČNA GROŽNJA

## **članki**

Artur Štern 159 SESTOP UČITELJEV

Miro Cerar, Igor Lukšič 173 SVOBODA INFORMIRANJA, JAVNOST  
DELOVANJA IN DEMOKRACIJA

- Dejan Jelovac 199 SOCIO SISTEM-V-TRANZICIJI  
Andrej Pinter 209 KAKO SEMIOTIČNO MISLITI  
DRUŽBOSLOVNO TEORIJO IN KAKO  
DRUŽBOSLOVNO MISLITI SEMIOTIČNO  
TEORIJO

## OIKOS

- Wilhelm Autischer, Gerhard Liska 243 PRISPEVK K RAZPRAVI: EKOLOGIJA –  
RAZSEŽNOTI POJMA  
Hartmut Schnedl 247 POJMOVANJE NARAVE NA PODROČJU  
VARSTVA OKOLJA IN NARAVE

## *Čitalnica*

### **recenzije**

247

Srečo Dragoš, SOCIOLOŠKA TOPOGRAFIJA RELIGIJSKIH SPREMENB  
Bojan Baskar, MEDITERAN V ZAHODNOEVROPSKEM KLJUČU  
Bojan Baskar, KRŠČANSKI MISIJONI – NE ZGOLJ MOŠKO VESELJE  
Dorijan Keržan, POKRAJINE ISLANDSKE ANTROPOLOGIJE

### **prikazi in pregledi**

247

E. Paul Durrenberger, ICELANDIC ESSAYS: EXPLORATIONS IN THE ANTHROPOLOGY OF MODERN LIFE  
(Dorijan Keržan)  
Dubravka Ugrešić, KULTURA LAŽI (Marko Hajdinjak)

### **novo na tujem**

247

Stjepan G. Meštrović, BALKANIZACIJA BALKANA (Silva Bratož)

## *povzetki*

247

# Narava kapitalizma

*Krasni novi svet je svoje razumevanje soočanja kapitalizma s komunizmom oblekel v starodavne cape spoprijema z ancien régimeom: meščanski svet naj bi bil izraz normalnosti in tako rekoč naravnega stanja družbenega, svet napudranih lasulj pa izraz izrojenosti in nenaravnega. Razsvetljensko enačenje narave in razuma je znanost postavilo v službo razumske posvetitve naravne družbe. Idilično sliko je skazil le mit, ki je naravnemu redu v času predpostavil kaos, ki je čakal logos božje besede. Tudi razumski normalnosti olastninjene in poblagovljene družbe je predhodil teoretski prius hobbessovskega naravnega kaotičnega stanja, ki je čakal logos družbene pogodbe. Pojem narave in naravnosti se je tako v meščanskem imaginariju podvojil v grozljivo neolastninjene in nepoblagovljene svobode plebsa ter nič manj (tokrat nasproti drugim) grozeče naravnosti obstoječega meščanskega reda. Nenavsezadnje se je tudi meščanska duša morala podvojiti v kaotično in grozeče nezavedno ter idilični red racionalnosti. Čeprav obe naravi žgeta isto meščansko dušo, je jasno, da je racionalna – umni red obstoječega – postala njen regulativni ideal. Tako je spor med kapitalizmom in komunizmom interpretiran kot spor med razumnim in nerazumnim, med naravnim in izrojenim. Padec berlinskega zidu in razkroj komunizma je spremljalo manično navdušenje: vsi, od svetega očeta v Vatikanu do arhangela v Beli hiši, so si lastili zasluge za zmago dobrega nad zlim.*

*Sam propad komunističnega totalitarizma bi po klasični meščanski logiki zahteval restitucijo naravnega in racionalnega reda krasnega novega sveta, demokracije, svobodnega trga in boga, ki ga slavijo na zelenih bankovcih. Takšna so bila tudi pričakovanja plebsa, ki je komunizem zrušil od znotraj. Naravno je, da bo vsak imel zelen avto, hi-fi, barvni teve, svoj košček neba v krasnem novem svetu.*

*Naravno stanje, ki se je vzpostavilo, pa je bilo ono drugo, predpolitično naravno stanje. Politika pač ni meščanski izum: kapitalizem je politiko na izviren način degradiral z res politica na spektakularni virtualni spopad strank. Prostor, ki se je odprl po velikem padcu, ni mogel biti političen, temveč kvečjemu predpolitičen. Sprostile so se prikazni nacionalizmov, kriminala, verskega fundamentalizma, brezobzirnega izkoriščanja, pavperizacije in anomalije.*

*Namesto novega Marshallovega plana, ki bi ga bilo pričakovati, potem ko so podrl železno zaveso, je Vzhod uzrl evropsko trdnjavo, ki prepusti le pohuljene*

izbrance in ksenofobično izvrže vse, ki zbuja nelagodje tako, da jim zrcalijo lastno nepriznano naravo. Zahod bi rad nepregledna tržišča, poceni delovno silo in druge surovine Vzhoda, ne bi pa imel vzhodnjaških mafij, ekonomskih beguncev in predpolitičnega kaosa. Če bi le lahko izvrgel še lasten iracionalni ne/naravni presežek prek obzidja krasnega novega sveta! Tako kot Grki in Rimljani, ki so poznali pravni institut izгона lastnih državljanov.

Propad komunizma ni rešil protislovij kapitalizma in obraz Vzhoda kaže lastno naravo Zahoda. Nacionalizem, imperializem, podivjani liberalni kapitalizem, kriminal in korupcija, droge in prostitucija, revščina in brezdomstvo, bankroti in špekulacija, nesmiselne vojne – vse to je nedavna zgodovina Zahoda, ki tli pod preprogo krasnega sveta.

Razumni potenciali moderne niso naravni del kapitalizma, temveč del kulture zavestnih utopičnih projektov, ki so največkrat tudi ne- ali protikapitalistični. Kapitalizem je treba spraviti na vajeti, mu odrediti rezervat, ga vtakniti v živalski vrt. To je smisel vseh poznomodernih kulturnih in emancipacijskih političnih gibanj: omejitev kapitalistične narave, ki ogroža našo pri-rodnost. Demokracija, človekove pravice, socialna pravičnost, kulturne avtonomije, individualna realizacija, državljanski pogum, vse te odlike, ki jih slepo uvrščamo v meščanski svet, preprosto zato, ker so del moderne, so največkrat reakcija (tudi romantična) na naravno samoraslost kapitalističnih imperativov. Seveda jih lahko kapitalizem instrumentalizira za svoje cilje, nikoli pa si jih ni mogel podrediti v celoti. Ti umni potenciali in projekti so bili nenavsezadnje tudi tisti, ki so z Vzhoda rušili železno zaveso... in uzrli trdnjavo. Bili so tu pred kapitalizmom, ki je vkorakal po njihovi zaslugi in jih potem pogosto brezobzirno pokončal, marginaliziral, pahnil v predmoderno nacionalizem, strankarsko politizacijo, v izgubo vizije.

Umne projekte pozne moderne je treba povezovati. Z Vzhoda na Sever, Juga na Zahod, Saturna na Mars, kakor koli že... Kulturna pluralnost je edina alternativa poenotujočemu poblagovljenju kapitalizma. Ste opazili? Praga, Pariz, Budimpešta in London – vedno bolj so si enaki. Tisto, kar jih razlikuje, so zgolj turistični artefakti – kulturne vrednote, ki jih določa menjalna vrednostna forma. Marx ni tako mrtev, kot se je zdelo.

Darij Zadnikar



# Spektakularna razkazja

SKROMNI POSKUS PRIKAZA ŽIVLJENJA IN  
DELA SITUACIONISTIČNE INTERNACIONALE  
Z EKONOMSKEGA, POLITIČNEGA,  
PSIHOLOŠKEGA, SEKSUALNEGA IN PREDVSEM  
INTELEKTUALNEGA VIDIKA, S POSEBNIM  
POUDARKOM NA NIČ KAJ POSEBNEM  
(ČE VAS NE ZANIMA PRESEGANJE  
OBSTOJEČIH DRUŽBENIH ODNOSOV)





# To ni osmrtnica – to ni oporoča (to je uvod)

Osrednji tematski sklop pričujoče številke *Časopisa za kritiko znanosti* je posvečen Situacionistični internacionali (SI), ki je delovala v obdobju od leta 1957 do 1972. Čemu ta pozornost? Arbitrarno, a povsem v skladu z rituali praznovanja, s katerimi je tkana naša družba, bi lahko rekli, da želimo počastiti 40. obletnico ustanovitve internacionale in 25. obletnico njenega razpada. Okroglo in primerno, toda povsem nepomembno. Malo manj arbitrarno pa bi lahko zapisali, da pomeni SI eno najpomembnejših umetniških, teoretskih in političnih avantgard 20. stoletja. Nastala je z združitvijo Letristične internacionale z malo bolj obskurnim Mednarodnim gibanjem za imagistični Bauhaus (ki je izšel iz nič kaj obskurne umetniške skupine COBRA) ter skorajda “fantomskega” Londonskega psihogeografskega društva<sup>1</sup> kot tudi iz nekaterih razdružitev<sup>2</sup>.

Na umetniškem področju je SI skušala radikalizirati, nadgraditi in prelomiti z umetniško in politično subverzivnostjo dade in nadrealizma. Po razpadu je neprecenljivo vplivala na kasnejše t. i. “utopične” umetniške smeri, kakršen je bil npr. punk, in tako naj bi bila ena ključnih sestavin “skrite zgodovine 20. stoletja”<sup>3</sup>. V teoretski produkciji je SI – čeprav se je tesno povezala s študentskimi boji, ki so pretresali šestdeseta leta –

<sup>1</sup> Ob ustanovitvi je imelo Londonsko psihogeografsko društvo namreč natanko enega člana. Spiritualistom v tolažbo lahko zapišemo, da je Londonsko psihogeografsko društvo nedavno doživelo svojo reinkarnacijo in da se sedaj s svojo materialno prisotnostjo veselo muza britanskemu anarhističnemu undergroundu. Psihogeografske popotnike pa bi želeli opozoriti na akcijo UCOG-144 (del projekta ATOL-PACT), projekta urbane kolonizacije, ki ga je Marko Peljhan okarakteriziral kot “postavitev in omogočanje situacije, v kateri so posamezniku na voljo sredstva za novo izkušnjo odkrivanja in refleksijo urbanega in trans-urbanega teritorija preko popolnoma individualnega psihičnega vmesnika” (glej pamflet **UCOG - 144 IJU: Dokumenti-spisipravila uporabe**, Ljubljana 1996). Ta psihogeografska karta Ljubljane je dostopna na

medmrežnem spletu URL:  
<http://lois.kud-fp.si/atol/ucog/>.

<sup>2</sup> Federacija anarhistov Italije, ki je na svojem kongresu v mestu Carrara aprila 1971. leta izključila vse situacioniste iz svojih vrst, je združitevno-ustanovni sestanek SI, ki je potekal poleti 1957. leta, označila kot "neplodne fantazije skupine intelektualcev, ki so se ... zbrali okoli mize, da bi se pogovarjali o umetnosti in urbanizmu, in ki so se odločili, da bodo izrabili svoje kulturne kontakte za formacijo pseudo-revolucionarnega gibanja, nekakšnega qualinquističnega gibanja". Guy Debord in Gianfranco Sanguinetti sta obtožbo qualinquizma zavrnila, dodala: "pa kaj – imeli so mizo", ter o izključitvi situacionistov iz vrst federacije zapisala, da bi federacija: "prav tako lahko izključila iz svojega kongresa Indijance iz plemena Sioux, upokojene oficirje Imperialne indijske armade, črne panterje in anthropofage, kajti kongres ni zabeležil odhoda niti enega od udeležencev" (Glej: Guy Debord in Gianfranco Sanguinetti, *The Veritable split in the international*, Chronos, London 1990, str. 98–99; francoski original je izšel 1972. leta v Parizu pri založbi Champ Libre).

<sup>3</sup> O punku kot o "utopični smeri" glej Stewart Home *The Assault on Culture: Utopian Currents from Lettrisme to Class War* (AK Press, Stirling 1991). Punk je bil že od svojih prvih začetkov neločljivo zvezan s situacionizmom, kajti tako menedžer skupine Sex Pistols Malcolm McLaren kot tudi oblikovalec Jamie Reid, ki je bil odgovoren za nekatere grafične podobe, s katerimi so pištole zaslovene (npr.: portret britanske kraljice z varnostno zaponko oz. knoflo), sta bila pod vplivom situacionizma in neo-situacionističnih skupin. O situacionizmu kot o delu skrite zgodovine 20. stoletja pa

vedno zavzemala izveninstitucionalno ter neakademsko pozicijo. Tu, oziroma zunaj univerze in v opoziciji do drugih, podobnih, inštitucij za proizvodnjo znanosti in njeno subordinacijo dominantnim političnim ter ekonomskim sistemom, je neo-situacionizem danes še vedno najmočnejši.<sup>4</sup>

A po drugi strani ni mogoče zanikati akademsko-teoretskih vzporednic situacionizmu. Tako koncepcija sodobne družbe, ki jo je v SI razvil Guy Debord in kjer se življenje razkriva kot "kopičenje spektaklov" in kjer se je, "vse kar je bilo neposredno doživeto, oddaljilo v predstavo", ni tuja poststrukturalističnemu vztrajanju (npr. pri Jeanu Baudrillardu) pri identiteti (v najširšem smislu) kot diferencialnem sistemu, v katerem vase zaprti in enotni referent (v obliki realnosti, zgodovine, razuma, družbe) oziroma sklenjeni subjekt emancipacije (v obliki razreda ali spola) izgine v igri med realnostjo in njeno simulacijo. Po tej igri realnosti ni mogoče ne "spoznati" ne ponovno "zavzeti".<sup>5</sup>

Toda v nasprotju z bolj nihilističnimi in golo igrivimi oblikami poststrukturalizma situacionistična teorija kljub vsemu predpostavlja možnost rekonstrukcije družbenega, ki presega spektakel, skoz revolucionarno spremembo oziroma svobodno konstruiranje situacij, v katerih se izginuli subjekt emancipacije rekonstruira kot heterogen in fluiden<sup>6</sup>.

In vendar smo glede na projekt družbene preobrazbe in njenega odnosa do spektakla priče paradoksu. Prav s tem pa se mora spopasti vsaka invokacija situacionizma. Kajti Guy Debord je v svojih *Commentaries sur la société du spectacle* (1988) opozoril na združitev difuznega spektakla zahodnih kapitalističnih družb s koncentriranim spektaklom vzhodnih birokracij v integrirano obliko, katere "presegajoča" kritika ni mogoča (kajti integrirani spektakel jo bo uporabil kot sredstvo lastne legitimizacije). Poleg tega je, kot opozarja Debord, generacija, ki je začela odraščati v času, ko je razširjeno opredelil spektakel (v *La Société du Spectacle* – 1967), prva, ki se je socializirala povsem znotraj spektakla in njegovih zakonov. Kako si je torej mogoče osmisliti preseganje spektakla, ne da bi bili del njegove logike?

In od tovrstnega širšega paradoksa gremo lahko k ožjemu. Ta zadeva odnos med situacionizmom in njegovim akademskim posmrtnim življenjem. V zvezi s tem tvegajmo trditev, da je pričujoča številka *Časopisa za kritiko znanosti* afirmacija situacionistične teorije, hkrati pa tudi njena negacija. Kajti naša invokacija SI se na eni strani spopada s pogoji, ki jih je situacionizem predvidel kot del svoje nezmožnosti (kot kritika družbe spektakla situacionizem ni nič drugega kot del spektakla), na drugi strani pa je reprodukcija situacionizma (kot teorije, ki zagovarja preseganje akademske specializacije in separacije) vsaj delno odvisna od lokacije v prostorih odtujene vednosti.



Zatorej lahko rečemo, da situacionizem živi dalje v senci svoje smrti, in to v prav tistem političnem, intelektualnem in umetniškem polju, ki ga je želel preseči. Kar se političnih odnosov tiče, se je situacionizem sicer zavedal, da kritika moči ni uspešna znotraj odnosov, ki podvajajo prav tisto odtujeno moč, ki naj bi pravzaprav bila izhodiščni predmet kritike. Politična avantgarda, ki bi si privoščila tovrstno (pasivno) kritiko, bi bila le avantgarda odtujenosti. Zato smo situacionisti vsi ali pa nobeden.<sup>7</sup> Podobna kritika odtujenosti velja za teoretske in umetniške prakse, ki podvajajo družbeno delitev dela. V teoretskem polju se ta delitev razkriva kot specializacija in hkrati absolutno vedenje o stanju sveta. V umetniškem pa se razkriva kot privilegirana in ločena, a prav tako absolutna, izkušnja tega sveta. Zato je SI zagovarjala načelo, da je umetnost mogoče realizirati samo tako, da se ukine, kajti samo tako je mogoče preseči delitev in ločenost. Tovrstna umetnost potem postane vsakdanje življenje.

In če so prav politična, intelektualna ter umetniška avantgarda tiste domene, kjer situacionizem še naprej skromno, a čedalje bolj razbohoteno trohni, je s tem situacionizem doživel enako usodo (inkorporacijo v objekt ter polje kritike) kot teorije in življenjske prakse, s katerimi je želel (po njihovi nadgraditvi) prelomiti (anarhizem, marksizem, dada, nadrealizem).

Zavoljo tega ni situacionizem, v genealogiji kontinuitete, prelomov, nadgraditev, realizacij ipd., nič drugega kot uporni otrok svojih staršev, ki se mora soočiti z uporom svojih lastnih otrok. Znotraj te "družinske zadeve" in glede na umetniške neo-

piše Greil Marcus v *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century* (Secker and Warburg, London 1989). "Skritost" SI je mogoče razumeti kot odnos med težo, ki jo ima SI v umetniškem in političnem undergroundu, ter neprisotnostjo v umetniškem in političnem mainstreamu.

<sup>4</sup> Tako npr.: bibliografija (za angleško govorno področje) situacionističnih, neo- in antisituacionističnih tekstov za obdobje 1972–1992, ki jo je sestavil Simon Ford, navaja 363 enot, od katerih je večina plod marginalne, neakademske in neinstitucionalne produkcije. (Glej Simon Ford, *The Realization and Suppression of the Situationist International: An Annotated Bibliography 1972–1992*, AK Press, Stirling 1994.)

<sup>5</sup> Debordova koncepcija družbe spektakla služi tako ameriškemu marksistu Fredricu Jamesonu kot tudi Gianniiju Vattimu (ki prihaja iz posevem različne filozofske tradicije kot Jameson) za izhodišče, s katerim je moč opredeliti sodobno družbo.

*Tako je spektakel mogoče razumeti kot značilnost (negativne) "kulturne logike poznega kapitalizma" (Jameson) oziroma (emancipatorične) "prozorne družbe" (Vattimo – glej njegovo **The Transparent Society**, Polity Press, Cambridge 1992). Podobnost med Debordovimi in Baudrillardovimi koncepti – kot opozarja Stewart Home v svojem besedilu, ki ga objavljamo v tej številki – ni naključna. Ključni "most" je bil Henri Lefebvre in njegova predavanja iz sociologije "vsakdanjega življenja". Prav ta koncept je uporabil teoretik SI Raoul Vaneigem v svoji kritiki stalinističnih političnih teorij in pokazal, da družbena preobrazba ni mogoča brez preobrazbe vsakdanjega življenja (koncept, ki so ga "prikladno" pozabili vsi preobraževalci od boljševikov 1917. leta do novodobnih demokratov in njihovega "zaobjetja" žametnih revolucij 1989. leta). Tako je v svojem delu **Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations** (1967) Vaneigem zapisal: "Ljudje, ki govorijo o revoluciji in razrednem boju, ne da bi eksplicitno referirali na vsakdanje življenje, ne da bi razumeli, kaj je subverzivnega v ljubezni ter kaj je pozitivnega v zavračanju spon, taki ljudje imajo truplo v ustih." Glede na ton razhoda med SI in Vaneigemom, konkretno med Debordom in Vaneigemom, si ne moremo kaj, da se ne bi spomnili podobnega prijateljstva med Marxom in Bakuninom, katerega konec je označeval podoben in primerno žaljiv ton. Sicer pa o aplikaciji situacionističnih konceptov na problematiko vsakdanjega življenja glej Stanley Cohen in Laurie Taylor, **Escape Attempts: The Theory and Practice of Everyday Life** (Routledge, London 1992, prva izdaja 1976), o teoretskem odnosu med SI in poststrukturalistično mislijo Baudrillarda, Lyotarda, Foucaulta, Deleuza in*

avantgarde postane situacionizem le dokument, zgodovinska epizoda, s katero se je mogoče legitimirati. Pri tem igra ključno vlogo – kot bi poudaril Stewart Home – mit umetniškega razvoja. Ta vzpostavi sodobno avantgardo kot privilegirano domeno v odnosu do drugih zgodovinskih umetniških praks in kot (v trenutku sodobnosti) privilegirano v odnosu do vseh praks kot takih. Kajti znotraj zgodb o razvoju, o kontinuiteti in prelomu se neo-avantgarda na eni strani izdaja za posvečeno v primerjavi z ostalimi umetniškimi praksami, ki jih je "kot-da" zgodovinsko prešla, na drugi strani pa je prav aparat, ki omogoča genealogijo ter katerega sistem mišljenja je pogojen s klasifikacijo, periodizacijo in kvantifikacijo, utemeljen z nadaljnjim obstojem specializiranih in ločenih intelektualnih domen.

Poleg tega legitimizacija preko zgodovine političnim, intelektualnim in umetniškim avantgardam omogoča kontrast tekstualnosti zgodovine SI nasproti njihovi lastni praksi "tukaj in zdaj". Ta pa nujno presega tekstualno inertnost te zgodovine, v kateri se realna vsakdanja praksa kaže kot odsotnost, po kateri je resda mogoče logocentrično hrepeneti, a zavoljo katere sodobni avantgardi ne preostane prav nič drugega kot to, da nič kaj skromno prevzame krono "dokončne" sinteze teorije in prakse.<sup>8</sup>

Ali je v zgoraj orisani zgodbi skorajda popolne kolonializacije in kooptacije sploh kaj, kar bi lahko ostalo SI v takten izpis njene heroičnosti in zavoljo katere bi lahko optimistično pospremili pričujočo številko *Časopisa za kritiko znanosti* na pot?

Poigrajmo se malo z razkolom med teorijo in prakso in skušajmo zaslutiti senco ožje socialne motivacije situacionističnih tekstov oziroma poiskati fragmentarno sled intime nasproti javnosti zgodovine ter neosebnosti teorije... Morda je prav vztrajni obstoj nasprotja med intimo in zgodovino videti kot trajen, a posebno primeren paradoks za teorijo, ki se je zavedala moči spektakla, grajene na razkolu med javnim in zasebnim. Toda SI je bila revolucionarna tvorba in vsaka tovrstna tvorba ima, kar zadeva njeno notranjo organizacijo, dve možnosti. Lahko je utopična: tako ima v sebi obrise tistih praks, za katere misli, da presegajo obstoječo družbo (solidarnost, vzajemna pomoč, svobodna kreativnost, prijateljstvo in zaupanje). Lahko pa je totalitarna: posameznika in posameznico podreja cilju izgradnje svobodne prihodnosti, za katero se je treba v sedanosti pokoriti disciplini in celici predati del svoje individualnosti in spontanosti.

V praksi ni čistih meja med prvo in drugo možnostjo in v zabrisu teh meja SI ni nobena izjema. Če se ta zabris razkriva tudi v nasprotju med osrednjimi preokupacijami njenih temeljnih tekstov – "javnost/zgodovinskost" Debordove teoretske analize spektakularne družbe nasproti "intimi" Vaneigemove koncepcije heterogenega subjekta – potem prav



Atelier populaire poster, maj 1968

tako ne smemo pozabiti na jezikovno razgibani subžanr SI: dokumente in izjave, s katerimi se utemeljuje pravilnost in neizbežnost raznih razhodov in izključitev.

Za politično formacijo, ki je svojo vizijo prihodnje družbe brez spon zasnovala na teoretizaciji heterogenega in fluidnega subjekta, so sledi tega subžanra lahko precej kočljiva zadeva. Zadevajo pa tudi osrčje nezdružljivosti (?) njenih osrednjih konceptov, kajti heterogeni subjekt je po SI zaobjet s teorijo delavskih svetov, iz katerih naj bi bilo tkano družbeno in ekonomsko tkivo prihodnje svobodne družbe in katerih ena od praelic ne more biti nič drugega kot SI.

Pa vendar je treba nasproti tovrstni totalitarni strukturi in konceptiji SI<sup>9</sup> postaviti tudi njeno utopično stran. Ta je pogojena z vero, da se mora radikalna teorija udejanjiti v vsakdanjem življenju, tudi za ceno svoje samoukinitve, ali kot je zapisal Raoul Vaneigem: "Organizacija spontanosti bo del spontanosti

Guattarija pa Sadie Plant, **The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age** (Routledge, London 1992).

<sup>6</sup> Zanimiv obrat te problematike nudi Vattimo, ki zagovarja tovrstno emancipatorno rekonstrukcijo subjekta "znotraj" (ne pa preko) družbe spektakla, saj prav spektakel daje možnost "oscilacije, dezorientacije in igre". Glede na nekatere hvalospeve emancipatoričnemu potencialu najnovejšega instrumenta spektakla – interneta – Vattimovega obrata ne moremo kar tako odpraviti. Glej Gianni Vattimo, **The Transparent Society**, Polity Press, Cambridge in Oxford 1992; prva izdaja v italijanščini **La società trasparente**, Garzanti editore 1989.

<sup>7</sup> Tako sta 1972. leta Guy Debord in Gianfranco Sanguinetti zapisala, da "ko je bilo videti, da je revolucionarna perspektiva SI navidez edini skupni projekt SI, je bilo potrebno najprej braniti pogoje, v katerih je lahko obstajala in se razvijala. Sedaj, ko je ta projekt skupen toliko drugim ljudem, bodo potrebe nove epohe same ponovno razkrile (preko zastora nerealnih koncepcij, ki se ne morejo konstituirati ne kot sile, kaj šele fraze) dela in akcije, ki jih mora sedanje revolucionarno gibanje potrditi in ki jih bo tudi preseгло" (Debord in Sanguinetti, navedeno delo, str. 47).

<sup>8</sup> Ta prevzem ni monopol sodobnih avantgard, temveč tvori tudi eno izmed strategij SI do predhodnih avantgard.

<sup>9</sup> Ta ima svoj odsev v konceptiji situacionizma kot izraz splošne revolucionarne zavesti proletariata. SI seveda ni bila staliniščična tvorba, toda zgornje je kljub vsemu stara floskula, s katero so



razne komunistične stranke mistificirale svojo odtujenost nasproti proletariatu, katerega koncentrirana zavest naj bi bile. Hkerati pa je tudi najčistejša oblika stalinistične "velike zgodbe", s katero je mogoče usako frakcijsko "malo zgodbo" oklicati za meščansko oziroma kontrarevolucionarno. Tovrstne operacije niso izključni monopol marksističnih političnih tvorb. V Sloveniji smo mnogo bolj vajeni operacij nacionalnih političnih ali umetniških avantgard, ki se oklicujejo za koncentrirano zavest naroda preko sheme produkcije (skozi politično potrditev nacionalističnih strank) in reprodukcije naroda (skozi razumniško poezijo). Več o tej zadnji temi (v obeh pomenih besede) glej: Rastko Močnik, **Koliko fašizma?**, Studia humanitatis – minora, Ljubljana 1995.

<sup>10</sup> Citirano iz članka "Preliminary problems in constructing a situation". Francoski izvirnik je bil natisnjen v prvi številki revije **Internationale Situationniste** (1958). Mi smo angleški prevod našli v zborniku **Situationist International Anthology**, ki ga je uredil in prevedel Ken Knabb, Bureau of Public Secrets, Berkley California 1989, str. 43.

<sup>11</sup> S tem seveda želimo izrecno poudariti, da je treba korenito premisliti strategije tako vojne pozicije kot premične vojne oziroma frontalnih napadov na centre moči in izdelati polja "intimnega boja". Na eni strani je ta ponovni premislek potreben zato, ker se centri moči kažejo kot difuzni, celo medsebojno izključujoči se, tako da o centru pravzaprav sploh ne moremo več govoriti. Po drugi strani pa je oblast še enkrat dokazala svojo sposobnost zaobjetja subverzije, kakršno pomeni premična vojna žametne revolucije leta 1989, in spretnitve te subverzije v instrument vladanja in nadaljnega –

same." In prav to je tista plat SI, ki ji daje ime in ki je koncipirana kot trenutek "emancipatorne situacije", v katerem posameznik in posameznica realizirata potenciale svoje kreativnosti in spontanosti mimo potreb, ki jih narekuje sistem potrošniških dobrin. S takim delovanjem postajata revolucionarna subjekta na poti k dokončnemu prelomu z obstoječo družbo, kajti:

"Zares eksperimentalna smer situacionistične aktivnosti je v tvorjenju – na osnovi bolj ali manj jasnih želja – začasnega polja za te želje. Samo to lahko pelje k nadaljnji izjasnitvi teh želja in k razburkanemu vzponu novih želja, katerih materialne korenine bodo prav nove realnosti, ki so jih pomagale oblikovati situacionistične konstrukcije."<sup>10</sup>

Tako so situacionisti situacionizem opredelili kot "aktivnost, katere cilj je kreacija situacij v nasprotju z njihovim pasivnim opazovanjem v smislu akademske ali druge ločene dejavnosti". Ta (predvsem) zunajtekstualna aktivnost, ki jo je SI razvijala tudi preko konceptov in topografije osebne revolucije, kot sta *dérive* (svobodno in spontano vandranje) ter psihogeografija (emotivni izris urbanega okolja), in nenazadnje že s svojim lastnim vsakodnevnim obstojem, da karnevaličnih kongresov niti ne omenjamo, ni del "visoke" zgodovine SI. Je del njene intimne, ki je ni mogoče ekternalizirati in katere utopični moment ostaja, in to kljub porazu ustvarjanja novih situacij, ki ga pomeni Pariz maja 1968. leta.

Sredi tega nam postane dvojna struktura Debordovega post-SI (in post maj '68) filma *La Société du Spectacle* (1973) nekoliko bolj jasna. Na eni strani Debord kombinira *ready made* filmske, dokumentarne ter marketinško-propagandne podobe z osnovnimi podmenami iz svoje istoimenske študije. Na drugi pa slavi osebno zgodovino SI, ki je oklicana – s pomočjo besed iz Shakespearjevega *Henrika V.* – za "srečno peščico". To peščico združuje skupni revolucionarni cilj, a hkrati tudi revolucionarnost, ki je izražena v tem združevanju. In ta dvojna motivacija (skoz katero je SI že videla – z vsemi svojimi paradoksi – obrise prihodnje družbe) je morda najpomembnejša lekcija, ki nam jo SI lahko ponudi. Zato pred razpustitvijo v intertekstualnost in pasivno kontemplacijo, ki se ji boste zdaj izpostavili, logocentrično sklenimo: Prijatli, navsezadnje se še zase vzdignimo!<sup>11</sup> *No apologies ever!*

\*

Pričujoči tematski sklop je mogoče na grobo razčleniti na štiri dele. V prvem, "zgodovinskem" razdelku Stewart Home osvežujoče in – kot je na drugem mestu sam napisal – subjektivno osvetljuje frakcijske boje v SI od njene ustanovitve do razpada, hkrati pa se kritično spopada z nekaterimi njenimi osrednjimi koncepti. Temu sledi izpostava "teorije" oziroma

izbrana poglavja iz dela osrednjih teoretikov SI Guyja Deborda in Raoula Vaneigema. Prvi analizira sodobno družbo in mesto kulture v njej, pri drugem pa je poudarek na koncepciji radikalne subjektivnosti, ki je ključ preseganja spektakularne družbe. Sledi tekst *O bedi študentskega življenja*, ki bi ga lahko – kot že drugi pred nami – okarakterizirali za konkretno “aplikacijo” situacionistične teorije na položaj študentov v francoski družbi. A kljub tej časovno-prostorski specifikici in oddaljenosti so nekateri koncepti, ki jih ta tekst razvija, še kako aktualni tudi v našem prostoru in času. Tistim, ki se bodo v tekstu prepoznali, blagohotno in velikodušno nudimo trojno izbiro: smeh, jok ali pa oboje hkrati. Bolj radikalnih rešitev na tem mestu ne bi zagovarjali, a če do njih pride, se ne bomo prav nič pritoževali. Nazadnje nismo pozabili na “reartikulacijo”. Tako Rastko Močnik v svojem tekstu opozarja na pomembnost Debordove teorije revolucije pri preseganju marksističnega horizonta v času in okolju, ko je to preseganje strateška nujnost. Za sklep pa Marko Peljhan kot umetnik, čigar intervencije odkrito referirajo na dediščino SI, v dialogu razkriva, kako je moč situacionistične nastavke uporabiti za ponovni premislek o položaju umetnika in umetnice v naši družbi.

*poglobljenega – izkoriščanja. Navsezadnje ne smemo pozabiti, da se učinki moči kažejo v vsakdanjih odnosih in da lahko prav tu radikalna teorija/kritika moči najprej postane praksa. Od trenutka “prakse” dalje pa postanejo polja “intimnega boja” deteritorializirane “začasne avtonomne cone” (kot bi rekel Hakim Bey), ki so se zmožne upreti moči, ker hkrati pomenijo (individualno) motivacijo ter obris povsem novih (družbenih) odnosov in ker so difuzne in zato izven dosega klasičnih metod identifikacije, klasifikacije in neutralizacije. Iz omrežja teh odnosov je potem treba graditi nove strategije “klasičnega” političnega boja, ne pa pričakovati, da bo slednji – in to je morda največji razlog za intimizem – prinesel tudi radikalno spremembo vsakodnevnih medčloveških odnosov.*

**Nikolai Jeffs** je posestnik skromnega akademskega naziva. Trenutno svoj čas deli med Ljubljano in vzhodno angleško obalo.





**Spektakularna tažnja**

**KMALU V VAŠEM KINU...**





# Napad na kulturo<sup>1</sup>

## **SITUACIONISTIČNA INTERNACIONALA V SVOJI “HEROIČNI” FAZI (1957–62)**

V akademskem letu 1957–58 je Henri Lefebvre predaval sociologijo v Nanterru, kjer sta ga med drugimi poslušala tudi Guy Debord in Raoul Vaneigem (ki se je SI pridružil l. 1961). Debord in Lefebvre sta se spoprijateljila, kar je zadnji pozneje opisal kot “skupnost”, vendar se je prijateljstvo kmalu končalo s sporom, ko je SI trdila, da je Lefebvre ukradel “njene” ideje. Lefebvrova teorija “vsakodnevnega življenja”, ki je prek vpliva in vložka COBRE in IMIB (International Movement for an Imagist Bauhaus) že imela določeno moč v SI, je zelo vplivala na Debordov intelektualni razvoj. Videti je bilo, da imajo določen vpliv na mišljenje SI tudi teorije Jeana Baudrillarda, ki je prav tako sodeloval na predavanjih.

Revizija marksistične misli, ki so se je v Franciji lotili v 50. in v kateri je igral Lefebvre vodilno vlogo, je ustvarila “intelektualno” klimo, zaradi katere se je SI razvijala ne “samo” v “kulturno”, temveč tudi v “politično” organizacijo. Časopis *Arguments*, ki ga tesno povezujejo z revizionizmom, je bil ustanovljen tik pred SI, v začetku 1957. V Franciji je nad marksistično mislijo držala roko komunistična partija in pred osvoboditvijo ni bilo nobenega

<sup>1</sup> Pričujoči prevod je 6., 7. in 8. poglavje iz Homeove študije *The Assault on Culture: Utopian currents from Lettrisme to Class War* (AK Press, Stirling, Velika Britanija 1991). (Op. ur.)

<sup>2</sup> L. M. v prevajalčevem predgovoru **Critique Of The Situationist International** Jeana Barrota (*Red Eye 1*, Berkley 1979, ponatisnjen kot **What Is Situationism?**, Unpopular Books, London, 1987) podaja tale – zelo luciden – opis Socialisme ou Barbarie: "Socialisme ou Barbarie je bil časopis, ki ga je osnovala majhna skupina militantov, ki se je ločila od trockističnega mainstreama kmalu po 2. svetovni vojni. Razlogov za razkol je bilo več. Najprej dejstvo, da povojna ekonomska kriza in sama vojna nista uspeli sprožiti revolucionarnega prevrata, ki ga je predvidel Trocki. Drugič, razmere v Sovjetski zvezi, kjer je birokracija preživela in se utrdila, ne da bi se država vrnila k privatnemu kapitalizmu. To nasprotuje predvidevanjem Trockega – kot mu nasprotuje tudi širitev sovjetskega načina birokratskega vladanja v preostalo Vzhodno Evropo. Tretjič, nesrečno notranje življenje tako imenovane Četrte internacionale, ki je zdaj ustanovila tudi lastno minibirokracijo, ki jo trga sektaško rivalstvo in je popolnoma represivna. Iz praktičnih in zgodovinskih izkušenj je S ou B začela močno dvomiti o "marksizmu", tj. v ideologijo, ki se vleče skozi dela Kautskega, Lenina in Trockega, ki je v Stalinovem pisanju in pisanju njegovih prisklednikov videti kot karikatura in delno izvira iz poznejših Engelsovih del. Iz teh dvomov je vodilni teoretik S ou B, Cornelius Castoriadis, ki je najprej pisal pod psevdonimom Pierre Chaulieu in nato

poskusa filozofske revizije. Razprava je bila v mnogočem podobna tisti v Nemčiji v 20., čeprav so komentatorji (tj. Richard Gombin) trdili, da francoskemu revizionizmu primanjkuje odločnost, kakršna je prisotna v razmišljanju Lukacsa ter Adorna in njegovih sodelavcev. Čeprav je bila Lefebvrova teorija "vsakodnevnega življenja" v SI najpomembnejša, je politično teorijo, ki je najmočneje vplivala na Debordovo in Vaneigemovo misel, ustvarila skupina *Socialisme ou Barbarie* (ustanovljena 1949). Debord se je l. 1960 za kratek čas skupini S ou B tudi pridružil. SI je brezpogojno prevzela ideje S ou B: od analize ZSSR kot birokratske kapitalistične države do apologije delavskih svetov kot sredstva komunistične organizacije. Čeprav je SI pozneje "pretrgala" bratsko povezavo s S ou B, se ji nikoli ni posrečilo ločiti od njenih političnih zamisli.<sup>2</sup>

Walter Olmo je s podporo Elene Verrone in njenega moža Piera Simonda konec septembra 1957 SI predstavil tekst *Za zamisel o eksperimentalni glasbi*. V eseju je Olmo govoril o svojih raziskavah zvoka in jih povezal s konstrukcijo ambientov. Debord mu je odgovoril s tekstom, objavljenim 15. oktobra 1957, v katerem je Olmo in njegova podpornika obtožil pristopa k problemu eksperimentiranja z "idealističnega gledišča" ali "desničarskega mišljenja". Olmo, Verronova in Simondo teksta niso hoteli umakniti, zato so jih na drugi konferenci SI, ki je potekala v Parizu od 25. do 26. januarja 1958, uradno izključili. Marca 1958 je bil izključen Ralph Rumney, angleški član italijanske sekcije. Rumney trdi<sup>3</sup>, da so ga izključili zato, ker ni pravočasno končal svojega psihogeografskega poročila. Ironično pa je, da je dokončano verzijo tega fotoeseja poslal dan ali dva, preden je iz Pariza dobil pismo, v katerem so ga obvestili o izključitvi. Zakonske obveznosti zaradi sina, rojenega malo pred tem, niso bile dovolj močan razlog, da bi izključitev preklicali. Po SI se je "nad mladim možem zgrnila" beneška džungla (revija *Internationale Situationniste*, 1. junij 1958).

Prvega januarja 1958 je nastala nemška 'sekcija' SI, ki jo je do izključitve februarja naslednjega leta predstavljal samo Hans Platschek. "Sekcija" je bila lansirana z manifestom "Nervenruhl! Keine Experimente!", ki sta ga podpisala Platschek in Jorn.

V prvih mesecih l. 1958 je IS v Belgiji začela akcijo proti Mednarodnemu združenju umetniških kritikov. Objavili so tekst, v katerem so umetniške kritike obtožili branjenja starega sveta pred subverzivnostjo novega eksperimentalnega gibanja. Poročilo o načinu objavljanja sporočila so objavili v *Internationale Situationniste 1* (IS – junij '58):

"Naša belgijska sekcija je izvedla nujni neposredni napad. Ta se je začel trinajstega aprila, na večer odprtja postopka, ko so umetniškimi kritikom obeh polobel pod vodstvom Američana Sweeneyja izrekli dobrodošlico v Bruslju. Situacionistični

razglas so jim predstavili na več načinov. Velikemu številu kritikov so ga poslali po pošti ali jim ga izročili osebno. Skupina si je izborila vstop v tiskovno središče, kjer so pripravili sprejem za kritike, in med občinstvo vrgla letake. Druge letake so stresali na pločnik iz zgornjih oken ali avta.”

Walter Korun, ki so mu zaradi vodenja tega incidenta sodili, je bil iz SI izključen oktobra 1958.

Gallizio je svoje “industrijsko slikarstvo” prvič predstavil v torinski galeriji Notizie 30. maja 1958. Razstavil je tri zvitke platna (v dolžini 70, 14 in 12 metrov). Slike so bile delno odvite in pritrjene na steno. Po galeriji so se sprehajale manekenke, oblečene v dele platna, ki so ga prodajali na meter. Zraven so s “tereminofonom” predvajali sporočila, ki so se spreminjala glede na gibanje prisotnih. Njegovo “glasbeno” rabo sta razvila Walter Olmo in Cocito de Torino.

Gallizio je svoja “dela” ustvarjal s preprostimi sredstvi. Proizvodni proces sta sestavljala stiskanje ter poslikava platna z oljem in rastlinsko smolo. Tehnika je večinoma ohranjala tradicionalne rokodelske metode lepih umetnosti. Zvitki platna so bili “industrijski” bolj zaradi velikosti kot proizvodnega procesa. Gallizio je začel slikati l. 1953 in je sprva posnel takrat modni abstraktni ekspresionizem. “Industrijsko slikarstvo”, ki sta ga ustvarila z Giorsom Melanottejem (njegovim sinom), se je razvilo zaradi nekdanjega zanimanja za akcijsko slikarstvo in določenih “tehničnih” inovacij. Platna sta ustvarjala brez oblikovanja ali opredelitve in so bila “konkretni izraz slikarjevega giba”. Za SI je bilo tovrstno ‘slikarstvo’ ‘antislikarstvo’, saj je Gallizio zaradi ustvarjanja dela v takšnem obsegu nameraval obiti umetniško tržišče. Po SI naj Gallizia ne bi obravnavali kot “izoliranega umetnika”, temveč kot konstruktorja “unitarnih ambientov”.

Po izidu prve številke *Internationale Situationniste* (junij '58) v Parizu je policija zaslišala Deborda. Francoski policiji, ki so jo pooblastili za razpuščanje subverzivnih in zločinskih združenj, je Debord povedal, da je SI umetniško usmerjena, ki je – ker nikoli ni bila ustanovljena – ni mogoče razpustiti. V pismu Galliziju (datiranem s 17. julijem '58) se Debord pritožuje nad policijo, ki jih zaradi zamenjave SI z “gangsterji” poskuša močno zastrašiti.

V letaku z naslovom *Branite svobodo povsod* (4. julij '58) je Gallizio v imenu italijanske sekcije SI sprožil kampanjo za izpustitev milanskega slikarja Nunzia van Guglielmija iz doma za duševno prizadete. Guglielmija so internirali po tem, ko je razbil steklo na Rafaelovi *Poroki device* in nalepil letak, ki slavi revolucijo proti klerikalni vladi. Slikar Asger Jorn je v Parizu 7. julija 1958 izdal letak *Au secours de van Guglielmi*. V njem je zaprtje Guglielmija označil za “napad na sodobnega duha” in

*Paul Cordan, oblikoval te splošne sklepe:*

*(i) da je treba na Sovjetsko zvezo zdaj gledati kot na obliko izkoriščevalske družbe, imenovane državni – ali birokratski – kapitalizem;*

*(ii) da je bilo to v Sovjetski zvezi samo bolj izpopolnjena različica procesa, skupnega vsemu kapitalizmu, tj. birokratizacija;*  
*(iii) da je zato kontradikcija med tistimi brez lastnine in lastniki nadomestila kontradikcija med “dajalci in izvrševalci ukazov” in da se privatna buržoazija prek koncentracije in centralizacije kapitala razvija v birokratski razred;*

*(iv) da je napredna stopnja, ki jo je ta proces dosegel v Sovjetski zvezi, v veliki meri posledica leninistično-boljševistične predstave o Partiji, ki jemlje državno moč buržoaziji v imenu delavcev in se s tem nujno razvija v nov vladajoči razred;*

*(v) da je kapitalizem kot celota premagal ekonomska nasprotja, temelječa na padanju profite mere, in so zato nasprotja med dajalci in izvrševalci ukazov postala edina odskočna deska za revolucijo, kjer bi bili delavci prisiljeni k uporabi in bi dosegli samoupravljanje samo zaradi neznosnega dolgočasia in nemoči njihovih žilvenj, ne pa zaradi orošanosti materialnih sredstev.*

*<sup>3</sup> Avtor se je z Rumneyjem pogovarjal na njegovem domu v Putneyju (jugozahodni London) jeseni 1987.*



Guy Debord: *Družba spektakla*

milanskega slikarja hvalil zaradi napada na “napačne umetniške ideale preteklosti”. Naslednje leto so Guglielmija spoznali za duševno zdravega in ga spustili iz azila.

Poleti 1958 je SI naročila Abdelhafidu Khatibu, naj naredi psihogeografsko poročilo o pariških Les Halles. Med drugim je to zahtevalo tudi nočne raziskave, kar je bilo za Khatiba povezano s težavami, saj se je bil kot Alžirec v Franciji, kjer je bila takrat grožnja nacionalističnih bombnih napadov na višku, prisiljen držati policijske ure. Ta je od vseh Alžircev zahtevala, da ostanejo doma po 7.30 zvečer. Potem ko so ga dvakrat aretirali, se je odločil, da mu je dovolj, in je predal nepopolno poročilo, ki pa ga je SI vendarle sprejela.

Osmega julija 1958 je bila v galeriji Montnapoleone v Milanu odprta druga razstava industrijskega slikarstva Gallizia in Melanotteja. Oktobra 1958 je industrijsko slikarstvo med “nočno vajo” SI doživelo pariško premiero; po ulici so napeli dolg zvitek platna, ki je sledil linijam prostora. V drugi številki *Internationale Situationniste* (Pariz, december 1958) so “nepričakovan” uspeh industrijskega slikarstva razložili kot obrambno dejanje komercialnega umetniškega sveta, ki se je “pretvarjal”, da je industrijsko slikarstvo uvrstil na svojo lestvico vrednot zato, ker

je bil zanj vsak zvitek velika slika. Situacionisti so na to odgovorili tako, da so zvišali ceno za meter z 10.000 na 40.000 lir in začeli proizvajati daljše zvitke.

Če je bilo leto 1958 aktivno za SI kot organizacijo, je bilo še posebno naporno za Jorna kot posameznika. SI je uredila in izdala *Pour la forme – Ebauche d'une methodologie des Arts*, zbirko Jorrovega pisanja med leti 1953 in 1957. Jorn je bil skupaj s Constantom, Galliziem, Bernsteinovo in njenim možem Debordom eden od peterice, ki je formirala teoretsko in organizacijsko jedro situacionističnega gibanja. Aprila, medtem ko je SI začela napad na umetniške kritike, zbrane v Belgiji, je Jorn prikazal svoje delo na bruseljskem Expu kot del *50 dans d'art moderne*. Jornov sloves vodilne osebnosti evropske umetnosti datira s te razstave. Njegov umetniški uspeh je imel za SI velike posledice. Dokler se Jorn ni prebil v superligo umetniškega tržišča, je Gallizio – kot situacionist z največjim zasebnim prihodkom zagotavljal gibanju največ sredstev. Toda od 1958 je SI financiral Jorna z bogastvom, ki ga je pridobil s prodajo svojih slik. Nekatere projekte, kot je bila npr. nemška revija *Spur*, je financiral neposredno, druge pa posredno. Kadar koli je posameznemu situacionistu – ali gibanju – zmanjkalo denarja, mu je dal Jorna sliko, saj je zelo dobro vedel, da bo šla v prodajo. Z denarjem od prodaje Jornovih slik, podarjenih Debordu, je SI lahko financirala svoje publikacije. Jorna je članom – in nekdanjim članom – SI podarjal slike do svoje smrti dvanajst let po uradnem izstopu iz gibanja.<sup>4</sup>

Jorn se je s člani *Gruppe Spur* srečal l. 1958 med svojo prvo samostojno razstavo v Münchnu. Skupino Spur (kar pomeni sled ali stezo) so leto poprej ustanovili Lothar Fischer, Heimrad Prem, Josef Senft (psevdonim J. K. S. Hohburga), Helmut Sturm in Hans-Peter Zimmer. Preden se je Spur na tretji situacionistični konferenci (17.–20. aprila 1959) pridružila SI, so njeni člani postali še Ervin Eisch, Heinz Hofl in Gretel Stadler, zapustil pa jo je Josef Senft. V obdobju, ko so ustanovili nemško sekcijo SI, so se vrstam Spura pridružili še Dieter Kunzelmann, Renee Nele in Uwe Lausen.

Spur je imela mnogo skupnega z Jornom, ki jo je "odkril", in Constantom. Delili so prepričanje o kolektivni, netekmovalni proizvodnji *umetnosti*<sup>5</sup>, kar je močno nasprotovalo potlačitvi *umetnosti*, ki sta jo zagovarjala Bernsteinova in Debord. Spur je razvijala zamisel o igri in ženski/moškem kot "homo ludensu", ki jo je pred tem v svojem eseju iz leta 1938 načrtoval nizozemski zgodovinar Johan Huizinga. Te ideje, ki jih je pogosto uporabljal, če že ne razvijal, Raoul Vanegem, so pozneje postale središče programa SI.

Razstava industrijskega slikarstva Gallizia in Melanotteja v galeriji Van De Loo je potekala hkrati z münchensko konferenco

<sup>4</sup> Glej odstavek o SI v **Asger Jorn – The Crucial Years 1954-64** Guya Atkinsa (Lund Humpheries, 1977). Atkins je v pismu iz l. 1987 avtorju razčlenil osnovanje SI. Dodatne podatke o tej temi pa je dal tudi Rumney.

<sup>5</sup> Čeprav, kot bomo videli pozneje, obstaja resnična razlika v mišljenju o položaju kulture, so težave tudi glede rabe izraza "umetnost". Javna in zavestna raba kolektivne prakse ustvarjanja "kulturnih artefaktov" (v želji po boljšem izrazu) ne ustreza opisu "umetnosti" – vsaj v primeru, ko uporabljamo izraz za opis visoke kulture vladajočega razreda kapitalistične družbe.



SI. Med kongresom so prišle na površje ideološke razlike med nizozemsko sekcijo in Debordom. Debord je menil, da je *revolucionarna ustvarjalnost popolnoma ločena od obstoječe kulture*, medtem ko so nizozemski delegati vztrajali pri ključnosti unitarnega urbanizma kot alternativnega sredstva *osvobojene stvaritve* in podpirali *kulturno revolucijo*. Razlik niso zgladili. Poročilo, ki ga je Constant predstavil na ustanovitvi Biroja za unitarni urbanizem v Amsterdamu, je še poudarilo, kako močno se situacionistično gibanje razlikuje od načrtov Deborda in Bernsteinove. "Biro" se je s skupino *umetnikov*, arhitektov in sociologov posvetil konstrukciji unitarnih ambientov. Debord se je odločil počakati na boljše čase. Minilo je nekaj let, preden je prevzel vodstvo gibanja in vsilil svoje mnenje tistim, ki so ostali po čistki vseh "oportunističnih nagnjenj". V noči zaključka Münchenske konference je SI preplavila mesto z letaki, ki so razglaševali "Kulturni puč med vašim spancem!".

Maja 1959 so člani SI razstavljali v treh najprestižnejših evropskih umetniških galerijah. Gallizio in Melanotte sta predstavila svojo Antimaterialno jamo v pariški galeriji Ren Drouin. To je bilo še eno unitarno okolje, ustvarjeno iz zvitkov njenega industrijskega slikarstva. Jorn je svoje Modificirane slike razstavil v pariški galeriji Rive Gauche. Sestavljalo jih je 20 "kič" slik, ki jih je Jorn "obšel" z madeži barve in predelavo v figure. Constant je v amsterdamskem muzeju Stedelijk razstavil prostorske konstrukcije, modele za stavbe unitarnega urbanizma, ki se jih je dalo sneti z okvirjev, zaradi česar so bile fleksibilnejše od tradicionalne arhitekture. Poleti in jeseni 1959 se je SI najbolj ukvarjala z raziskovanjem unitarnega urbanizma, a medtem ko sta nizozemska in italijanska sekcija nadaljevali živahno razpravo o tehničnih in družbenih problemih, ki se jih je treba dotakniti, so se drugi umaknili na stranski tir – Jorn zato, ker je bil sumničav do funkcionalne tehnologije, Bernsteinova in Debord pa zato, ker sta želela slediti osnovni "politični" liniji. Tretja številka *Internationale Situationniste* (Pariz, december '59) je vsebovala dokumente s kongresa v Münchnu, članke o unitarnem urbanizmu in esej o industrijskem slikarstvu.

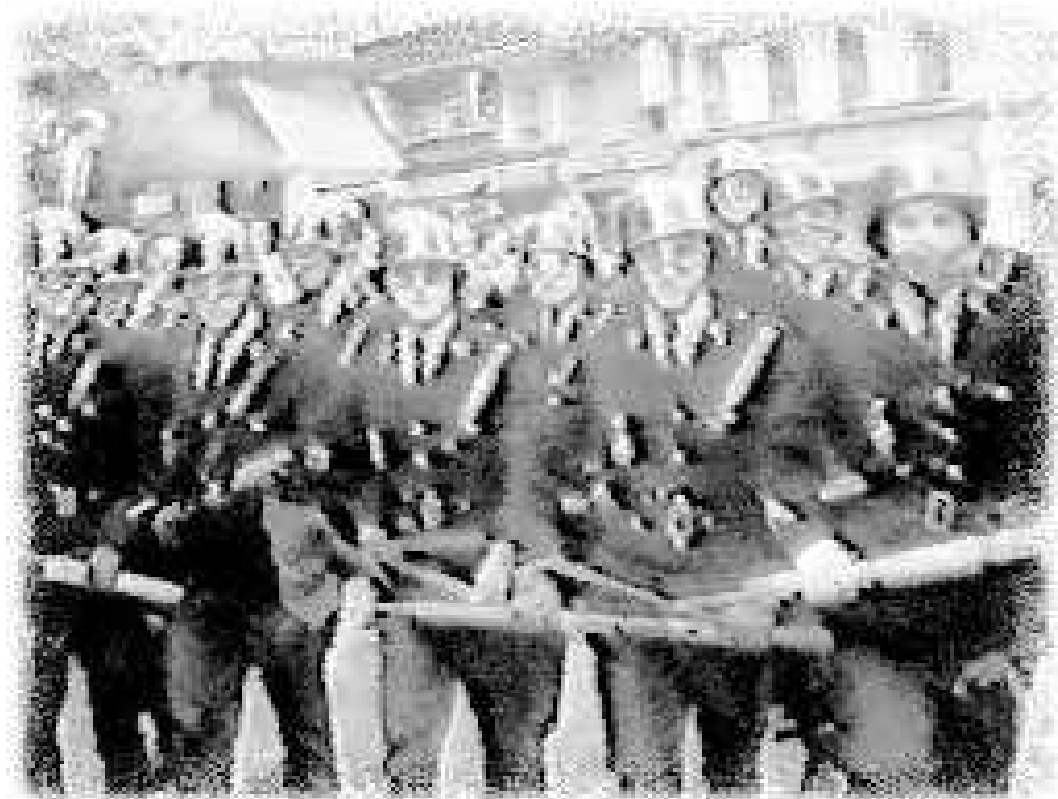
Konec l. 59 se je SI začela pogajati z Wilhelmom Sandbergom o razstavi v muzeju Stedelijk in okoli njega, ki naj bi se odprla maja naslednjega leta. Načrt SI je bil spremeniti razstavne sobe v labirint, razstaviti dokumente, nenehno predvajati vnaprej posneta predavanja in organizirati sistematično zasledovanje, ki naj bi ga vodile tri situacionistične skupine. Do razstave ni prišlo, med drugim tudi zato, ker SI ni hotela prilagoditi labirinta tako, da bi ustrezal zahtevam o varnosti in varovanju. Ko je bil muzej zaradi nepopustljivosti SI marca l. 60 prisiljen prekiniti projekt, je prostor ponudil Galliziju, ki ga je sprejel.

Aprila l. 60 so iz gibanja izključili Armanda, Aberts in Oudejansa, zadnja dva zato, ker sta podpisala pogodbo za gradnjo cerkve. Junija sta Gallizio in Melanotte razstavljala industrijsko slikarstvo v amsterdamskem muzeju Stedelijk in torinski galeriji Notizie. Obenem so ju iz SI izključili zaradi sodelovanja z "ideološko nesprejemljivimi" silami. Istočasno je bil izključen še en član italijanske sekcije, Glauko Wuerich. Isti mesec je izstopil Constant, ki se je naveličal očitkov, da daje "privilegije" tehnični arhitekturni formi, namesto da bi "iskal" globalno kulturo.

Dvajsetega junija 1960 je SI izdala Debordov in Canjuersov *Uvod v definiranje unitarnega revolucionarnega programa*. Pierre Canjuers je bil teoretik skupine Socialisme ou Barbarie. Tekst so situacionisti opisovali kot "platformo za razpravo v SI in njeno povezavo z revolucionarnimi militanti delavskega gibanja" (IS 5, Pariz, december 1960). SI je bila preveč sektaška, da bi temu kaj dodala. Nekaj časa je bil Debord član SI in S ou B ter predstavnik tima te zadnje skupine, ki so jo med splošno stavko l. 1960 poslali v Belgijo. Toda Debord je izstopil iz S ou B po samo nekajmesečnem aktivnem članstvu. Stiki med SI in S ou B so se zrahljali in dokončno prekinili s sporom l. 1966.

Avgusta 1960 je v Münchnu izšla prva številka revije *Spur*. Osvetlila je različne načine, na katere so se frakcije znotraj SI lotevale "družbenega vprašanja". Razlike so v časopisu še poudarili s ponatisom manifesta SI, nastalega maja 1960, in manifestom SPUR, nastalega novembra 1958. Za razliko od frakcije, ki se je zbirala okoli Bernsteinove in Deborda v Parizu, skupine Spur nista zanimali "realizacija in potlačitev" umetnosti. Nemci so svoj položaj leto po ustanovitvi skupine opredelili takole:

"... Nasprotujemo logični poti uma, ki vodi v kulturno opustošenje. Avtomatično, funkcionalno vedenje je prineslo trmasto nepremišljenost, akademizem, atomsko bombo... Da bi kulturo lahko ustvarili, jo moramo uničiti. Izrazi, kot so kultura, resnica, večnost, nas umetnikov ne zanimajo. Sposobni moramo biti preživetja. Material in duhovni položaj umetnosti sta tako brezupna, da od slikarja med slikanjem ne bi smeli pričakovati uslužnosti. Naj vzpostavljeno naredi tisto, kar je obvezno... Umetnost je odmevajoč udarec gonga, njegov trajajoči zvok, ki preglasi povzdignjene glasove posnemovalcev... Umetnost nima nobenega opravka z resnico. Resnica je med dvema entitetama. Želja biti objektivni je enostranska. Enostranskost pa je pedantna in dolgočasna... ZAHTEVAMO KIČ, UMAZANIJO, PRVINSKO BLATO, PUŠČAVO. Umetnost je kup gnoja, na katerem raste kič... Namesto k abstraktnemu idealizmu pozivamo k poštenemu nihilizmu. Največji zločini človeka so bili izvršeni v imenu Resnice, Poštenja, Napredka, za boljšo prihodnost. Abstraktno slikarstvo je postalo prazen esteticizem,



Guy Debord: Družba spektakla

igrišče za tiste z lenim umom, ki iščejo lahek izgovor za ponovno prežvekovanje davno zastarelih resnic. Abstraktno slikarstvo je STOKRAT PREŽVEČEN ŽVEČILNI GUMI, prilepljen pod rob mize. Konstruktivisti in strukturalistični slikarji poskušajo danes ponovno posliniti ta že davno posušeni žvečilni gumi... PROTI TEJ OBJEKTIVNI NEOPREDELJENOSTI BOMO VZPOSTAVILI MILITANTNO DIKTATURO DUHA.”

Revija *Spur* je bila v nasprotju z *Internationale Situationiste* zelo grafična. Vizualno in vsebinsko sta oba časopisa kazala, da je situacionistično gibanje razcepljeno na vseh ravneh.

Razlike so se zelo jasno pokazale na četrtem kongresu SI, ki je od 24.–28. septembra 1960 potekal na “skrivni” lokaciji v vzhodnem Londonu. Ob prihodu v angleško prestolnico so delegatom naložili “psihogeografsko” nalogo lociranja britanske mornariške zveze, kjer naj bi potekala konferenca. Šestindvajsetega septembra je Heimrad Prem prebral dolgo deklaracijo skupine Spur, ki je napadala francoske in belgijske delegate zaradi “računanja na obstoj revolucionarnega proletariata”. Kotanyi je na to odgovoril z “opominom” Nemcem, da so se v mnogih “naprednih” kapitalističnih državah

“razbohotile” stavke, ki jih ne organizirajo združenja. Razlike niso zgladili; skupina Spur se je preprosto odločila umakniti izjavo, da ne bi “ovirala trenutne situacionistične dejavnosti”.

Zadnji dan je SI na Institute for Contemporary Arts (ICA) v londonskem West Endu organizirala “javno” srečanje. Guy Atkins v svoji knjigi *Asger Jorn – The Crucial Years 1945–1964* (Lund Humpries, 1977) takole opisuje dogodek, ki mu je prisostvoval:

“Srečanje je bilo od začetka do konca parodija običajnega ICA večera. Predsedujoči ICA tiste noči je bil Toni del Renzio. Srečanje je začel z opisom dela zgodovinskega ozadja situacionističnega gibanja. Ko je omenil konferenco v Albi, so situacionisti glasno zaploskali. Ob omembi ‘združitvene konference’ v Cosiu d’ Arrosccii je bilo ploskanje gromovito in pospremljeno z glasnim topotanjem. Občinstvo ICA je bilo očitno osuplo nad tako nesmiselnim prikazom evforije. Del Renzio je zatem predstavil govornika SI Mauricea Wyckaerta.

Namesto običajnih hvalospevov je Wyckaert ozmerjal ICA zaradi uporabe besede situacionizem v njenem biltenu. ‘Situacionizem,’ je razložil Wyckaert, ‘ne obstaja. Nobene doktrine s tem imenom ni.’ Nadaljeval je z govorom občinstvu: ‘Če zdaj razumete, da ne obstaja nič takšnega, kot je situacionizem, niste zapravili večera.’

Po počastitvi škotskega pisatelja Alexandra Trocchija, ki so ga malo pred tem v ZDA zaprli zaradi trgovanja z mamili, je Wyckaert začel kritizirati UNESCO. Rečeno nam je bilo, da je kulturno poslanstvo UNESCA neuspešno. Zato se bo Situacionistična internacionala polastila stavbe UNESCA z ‘bliskovitim pučem’. To opazko so pozdravili z medlim vljudnim pritrdilnim mrmranjem.

Wyckaert je končal tako, kot je začel, z zmerjanjem ICA. ‘Situacionisti, za katere si morda domišljate, da jim sodite, bodo nekoč sodili vam. Čakamo vas za ovinkom.’ Preden so ljudje spoznali, da je zaključil svoj govor, je bilo za trenutek tiho. Prvo in edino vprašanje nekega moškega je bilo: ‘Ali lahko razložite, za kaj pravzaprav gre pri situacionizmu?’ Wyckaert je spraševalca grdo pogledal. Guy Debord je vstal in v francoščini rekel: ‘Tukaj nismo zato, da bi odgovarjali na pizdunska vprašanja.’ Po tem so on in drugi situacionisti zapustili prizorišče.”

V tistem času je bila Spur najdejavnejša sekcija SI; med avgustom 1960 in januarjem 1961 so izdali sedem številčk svojega časopisa, od katerih je bila peta (junij 1961) popolnoma posvečena tekstem o unitarnem urbanizmu, vsebovala pa je tudi ponatise starih člankov Lettristične internacionale na to temo.

Razkol med “kulturno” in “politično” frakcijo SI se je poglobil po umiku Jorna aprila 1961. Dodatno ga je poglobil Raoul Vaneigem (rojen v Lessinsu v Heinautu, 1934), ki je isto leto

postal član SI. Nezdržljivost mnenj je dosegla eksploziven obseg na peti konferenci SI, ki je potekala od 28. do 30. avgusta 1961 v Göteborgu na Švedskem. Vaneigemovo poročilo prikazuje nespravljalnost "politične" frakcije:

"... To ni vprašanje spolnjenosti spektakla zavrnitve, temveč zavrnitev spektakla. Pri spolnjenovanju umetniškega v novem in avtentičnem smislu, ki ga je definirala SI, morajo elementi uničenja spektakla prenehati obstajati kot umetniška dela. Ne obstaja nič takšnega, kot je situacionizem, situacionistično umetniško delo ali spektakularni situacionist... Naš položaj je položaj bojnikov med dvema svetovoma – prvega ne priznavamo, drugi pa še ne obstaja."

Kunzelmann je takoj zatem izrazil "močan skepticizem", da bi SI "lahko zbrala dovolj moči za delovanje na ravni, ki si jo je zamislil Vaneigem" (*IS 7*, Pariz 1962). Prem je še enkrat ponovil mnenje skupine Spur o *revolucionarni* taktiki – bolj ali manj isto, kar so povedali že na 4. kongresu SI. Čeprav je bilo veliko govora o nezadovoljstvu in upor, je Spur opazila, "da večino skrbijo predvsem ugodje in ugodnosti". Tako se je tretja seja 5. kongresa končala s "hrupom", z vzkliki ene frakcije "Vaša teorija vas bo udarila po licih!", druge pa "Kulturni zvodniki!".

Na konferenci so se odločili, da v uredniški odbor časopisa Spur vključijo Kotanyija in de Jonga, in z nasveti dveh dodatnih urednikov je šesta številka izšla novembra 1961. Kljub temu pa so januarja 1962 Kunzelmann, Prem, Sturm, Zimmer, Eisch, Nele, Fischer in Stadler izdali 7. številko revije, ne da bi obvestili Kotanyija ali de Jonga. Zato so jih mesec zatem izključili iz SI. Obenem je skupina Spur doživela vrsto policijskih nadlegovanj in sojenj zaradi nemorale, pornografije, bogokletstva in hujskanja k nemirom. Uwe Lausen je dobil tri tedne zopora, medtem ko so drugim članom skupine Spur naložili globo in jih obsodili na pogojno.

Po izključitvi je Spur še naprej obstajala kot skupina in pozneje sodelovala pri 2. situacionistični internacionali. Nova skupina je nastala marca 1962, ko so Nash, Elde, de Jong, Lindell, Larsson in Strid zapustili frakcijo, zbrano okrog Bernsteinove, Deborda in Vaneigema. Takoj so napovedali formiranje 2. internacionale na Drakabyggetu (situacionističnem Bauhausu), kmetiji v južni Švedski. Ostanek frakcije je odgovoril z "izključitvijo" "nashistov", ime, ki ga je povzel 6. kongres "SI" v Anversu (12.–16. november 1962).

Nash je začrtal teorije 2. internacionale v članku *Kdo so situacionisti* (literarna priloga *Timesa*, London, 14. 9. 1964):

"... Naše izhodišče je dekristjanizacija Kierkegaardove filozofije situacij, ki jo je treba združiti z britanskimi ekonomskimi doktrinami, nemško dialektiko in francoskimi

programi družbenih akcij. Vključuje globoko revizijo Marxove doktrine in popolno revolucijo, katere rast je zakoreninjena v skandinavski zamisli kulture. Novo ideologijo in filozofsko teorijo smo poimenovali situologijo. Temelji na načelih socialne demokracije in tako izključuje vse oblike umetnih privilegijev.”

Nash je na Švedskem izdajal knjižice, revijo *Drakabygget* (poimenovani po njegovi kmetiji) in organiziral drugo propagando, med drugim tudi razstave in demonstracije. Med tovrstna javna razkazovanja pod vodstvom situacionističnega Bauhauusa spadajo slika *Co-ritus*, slogani po vsem Koebenhavnu in obglavljenje kipa morske deklice v koebenhavnskem pristanišču.

Jorn je kljub naznanitvi akcij z grafiti tisku ostal s člani obeh rivalskih “internacional” v prijateljskih odnosih. Obe skupini sta bili finančno odvisni od njega in tako so njegove tajne dogovore z eno stranjo, ki jo je druga imela za “sovražnika”, v primeru, da jih niso sprejeli, ignorirali. Bernsteinova in Debord se v tem primeru nikakor nista držala svojih običajnih strogih meril o razkolu in ločitvi. Brez Jornove podpore v denarju in darilih ne bi mogla izhajati niti de Jongov *Situationist Times* niti njegov tekmeč *Internationale Situationniste*. Ko je Jorn l. 1973 umrl zaradi raka, ga je Debord opisal kot “stalnega heretika gibanja, ki ne more priznati ortodoksnosti” (navaja Jean-Clarence Lambert v Cobri /Sotherby Publications, 1983/, citat iz Le Jardin de Absiola /Torino 1974/).

## **O TEORETIČNI REVŠČINI SPEKTOSITUACIONISTOV IN LEGITIMNEM STATUSU DRUGE INTERNACIONALE**

Če hočemo razumeti, zakaj je spektosituacionistična internacionala<sup>6</sup>, ki so jo vodili Bernsteinova, Debord in Vaneigem, v Britaniji, Franciji in Severni Ameriki dosti bolj znana od 2. situacionistične internacionala de Jonga in Nasha, se moramo bolj poglobiti v idejo evrocentrizma. Ne samo, da je Evropa že tradicionalno gledala nase kot na središče sveta, tudi Britaniji, Franciji in Nemčiji se zdi, da so v samem žarišču tega središča. Ko se je SI razcepila, so postali spektosituacionisti z bazo v Parizu s francoske ali angloameriške točke gledanja *resnična* SI, medtem ko so 2. internacionala z bazo v Stockholmu odpravili kot “tujo SI; sicer dosti bolj družabno, vendar dosti manj inteligentno” (*IS* 8, Pariz 1963).

Spektosituacionisti so v *Internationale Situationniste* 8 trdili, da je Nashev novi švedski “Bauhas” združil “dva ali tri nekdanje skandinavske situacioniste in množico neznancev”. Sklep je

<sup>6</sup> *Frakcija, ki jo opisujem kot spektosituacionistično internacionalo, je sebe vedno imenovala Situacionistična internacionala. Ker pa sta obstajali dve frakciji, ki sta si lastili ta naziv – skupina nashistov je bila vsaj toliko spodobna, da je pred naziv postavila “druga”–, uporabljam termin “spekto” zaradi razlikovanja debordistične frakcije od prvotne SI, ki je obstajala pred razkolom l. 62. Termin “spekto” se nanaša na teorijo “spektakla”, v katerega je verjela debordistična frakcija.*





Guy Debord: Družba spektakla

jasen: ti ljudje so *nekdanji* situacionisti, medtem ko imajo spektosituacionisti edini pravico do naziva SI. To je značilno nepoštenje, ki so ga spektosituacionisti nasledili od Letristične internacionale. Poleg namenoma napačne razlage si lahko takšno trditev razlagamo samo še z neštevilnostjo ali popolno izgubo spomina – kar pa je skoraj popolnoma neverjetno. Na seznamu nekdanjih tovarišev Bernsteinove in Deborda, ki so sodelovali v dejavnostih situacionističnega Bauhauusa ali so svoja dela objavljali v *Situationist Times 2. internationale*, najdemo Nasha, Eldeja, de Jonga, Lindella, Larssona, Strida, Kunzelmana, Prema, Sturma, Zimmerja, Eischa, Neleja, Fischerja, Stadlerja, Jorna in Simonda. Ker se je povprečno število članov SI ves čas pred shizmo gibalo med 10 in 15, so imele zahteve 2. internacionale do naziva SI vsaj tolikšno težo kot zahteve spektosituacionistov.

Spektosituacionisti in 2. internacionala so se bistveno razlikovali glede vprašanja umetnosti. Spektosituacionisti so hoteli umetnost “uresničiti in jo potlačiti” – to željo zasledimo v vsej njihovi literaturi, kar kaže spodnji odlomek avtorjev Martina, Strijboscha, Vaneigema in Vieneta, objavljen v *Internationale Situationniste 9* (Pariz 1964):

“To je zdaj vprašanje *uresničitve* umetnosti, da na vseh ravneh življenja zares zgradimo tisto, kaj je bilo doslej samo umetniški spomin ali iluzija, sanjana in ohranjena unilaterarno. Umetnost lahko uresničimo samo tako, *da jo ukinemo*. V nasprotju s sedanjo družbo, ki umetnost ukinja tako, da jo zamenjuje z avtomatizmom še pasivnejšega in hierarhičnega spektakla, pa trdimo, da lahko umetnost ukinemo samo tako, *da jo uresničimo*.”

Podobno kot spektosituacionistom tudi 2. internacionali ni uspelo postaviti ustrezne razlike med zamisljo o umetnosti in kulturi (tj. Journov *Mind and Sense v Situationist Times 5*, Pariz 1964). Toda iz identične napake sta obe internacionali naredili močno razlikujoča se sklepa o tem, “kaj je treba storiti”.

Spektosituacionisti – vedno skrajno samozavestni glede svoje javne podobe – so bili ponosni nase, ker so njihovo teorijo promovirali kot materialistično; toda s preučevanjem materialističnega obravnavanja umetnosti lahko prikažemo, da so bile ambicije in vedenje spektosituacionistov v resnici idealistične.

Roger L. Taylor v svoji knjigi *Art, An Enemy Of The People* (Harvester Press, Sussex, 1978) dokazuje, da so umetnost le v redkih primerih izvirno obravnavali materialistično. To dokazuje s preučevanjem umetnosti kot družbene prakse, ki jo potem primerja s posledičnim materialističnim opisom marksističnega obravnavanja teme. Umetnost kot kategorijo moramo po njegovo razlikovati od glasbe, slikarstva, pisanja in drugega. Sodobna raba termina umetnost jo obravnava kot podkategorijo teh disciplin, ki se med njihovimi deli razlikuje na temelju *zaznavnih vrednot*. Mozartovo glasbo imamo zato lahko za umetnost, medtem ko za punk skupino Slaughter and Dogs to ne velja. Uporaba termina umetnost na način, ki dela razlike med različno glasbo, literaturo idr., se je pojavila v sedemnajstem stoletju hkrati s pojmom znanosti. Pred tem so besedo umetnik uporabljali za kuharje, čevljarje, študente svobodnih umetnosti idr.

Ko so začeli pojem umetnosti uporabljati v sodobnem pomenu, je del aristokracije želel ohraniti vrednote njihovega razreda kot predmete “neracionalne časti”. Umetnost so tako enačili z *resnico* in ta *resnica* je bila aristokratsko gledanje na svet, pogled na svet, ki ga je kmalu zatem porušil nastanek buržoaznega razreda. Buržoazija kot revolucionarni razred je želela asimilirati “življenje” pojemajoče aristokracije. Ker je buržoazija svojo dejavnost usmerila predvsem v odpravljanje predhodnega načina življenja, je pojem umetnosti simultano preoblikovala sebi primerno. Tako lepote bolj ali manj niso več enačili z resnico in so jo povezovali z osebnim okusom. Ko se je umetnost razvijala, “so z vztrajanjem pri obliki in poznavanju

<sup>7</sup> *Zgodnejšo in bolj obdelano različico tega spora lahko najdete v* **AT DUSK – The Situationist Movement In Historical Perspective** avtorjev Davida Jacobsa in Christopherja Winksa (*Perspectives*, Berkley, 1975). Manj "teoretično" razlago, kako so se prek razrednih in državnih meja speкто-SI projicirani trendi pojavili v določeni plasti francoske družbe in univerzalni "teoriji", najdete tudi v eseju Marka Shipwaya "Situationism" v Rubel & Crump (ur.), **Non-Market Socialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries** (MacMillan, Basinstoke & London, 1987).

oblik" ter "individualizmu" (predvsem romanticizmu) povečali "avtoriteto" pojma kot "določenega, razvijajočega se duhovnega zbira novega vladajočega razreda".

Tako je umetnost bolj kot univerzalna vrednota proces, ki se pojavi z buržoazno družbo in vodi v "neracionalno čaščenje dejavnosti, ki ustrezajo buržoaznim potrebam". Ta proces "postavlja v objektivno superioren položaj tisto, kar posebej obravnavamo kot umetnost, in zato ima superioren položaj tudi oblika življenja, ki to slavi, ter vanjo vključena družbena skupina". To nas privede do trditve, da sta buržoazna družba in vladajoči razred znotraj nje "nekako zavezana tej superiorni obliki znanja". Iz tega lahko sklepamo, da bo umetnost še naprej obstajala kot specializirana kategorija, dokler ne bo odpravljen sam kapitalizem. Ta sklep se močno razlikuje od sklepa speкто-situacionistov. V *Internationale Situationniste 10* Khayati trdi:

"... Dada je spoznala vse možnosti jezika in zato za vekomaj prenehala gledati na umetnost kot na nekaj posebnega... Uresničenje umetnosti – poezije v situacionističnem smislu – pomeni, da ne moremo nikogar spoznati v njegovem 'delu', temveč prej v njegovem obdobju."

Če je umetnost z materialistične perspektive proces, ki se pojavi z nastankom buržoazne družbe, ne moremo dvomiti o njeni *uresničitvi*. Takšna misel je mistična, saj namiguje ne samo na to, da ima umetnost bistvo (esenco), temveč da je kot kategorija avtonomna od družbenih struktur. Poskus njene *uresničitve* in *ukinitve* je poskus *rešitve* tega duševnega zbira v trenutku, ko je kategorija *odpravljena*. Umetnost izginja iz muzejev *samo* zato, da bi se pojavila *povsod!* Toliko glede *avtonomne* prakse *proletariata*; to so pravzaprav stare buržoazne sanje o *univerzalni* kategoriji, ki bo pozivala k družbeni koheziji.

Poleg *obravnavanja* umetnosti obstaja še drugo teoretsko *sredstvo*, pojem spektakla, zaradi katerega se spektoposituacionisti razlikujejo od 2. internacionale. Najbolj je to *teoretizacija* obdelal Guy Debord v svoji *La société du spectacle* (Buchen-Chastel, Pariz, 1967). V njej Debord s parafraziranjem Marxa oznanja:

"V družbah, kjer vladajo moderne produkcijske razmere, se celotno življenje kaže kot neizmerno kopičenje spektaklov. Vse, kar je bilo neposredno doživeto, se je oddaljilo v predstavo."

Od tod naprej Debord nadaljuje z obravnavanjem *spektakla* kot posplošenega in obenem lokaliziranega fenomena. S tovrstnim obravnavanjem – z vrsto delno prekrivajočih se, vendar le slabo organiziranih opisov – mu ne uspe priti do poenotenega pojma. Debord samo hvali njegova različna gibanja, pri tem pa ne prikaže nobene resnične povezave med njimi.<sup>7</sup>

Spektoposituacionistično pojmovanje kapitalistične in komunistične družbe je tako mistično kot njihovo pojmovanje

umetnosti. Debord oznanja, da "spektakel ni zbirka podob, temveč družbeni odnos med ljudmi, ki ga posredujejo podobe", kot da človeških odnosov ne bi vedno vodili čutni vtisi (ki so pri vidu vedno podobe). Vaneigem v svoji *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (Gallimard, Pariz, 1967) govori o komunistični družbi kot svetu "gospodarjev brez sužnjev", ko pa je to dejansko družba, v kateri so metafore o prevladujočem razredu brezpomenske.

Druga internacionala je raje, kot da bi poskušala razviti stroge teorije in pri tem doživela grenak neuspeh, sledila bolj odprti politiki. V *Situationist Timesu* je de Jong zbiral fotografije, diagrame in nenavadne odlomke pisanja o določeni temi (na primer o labirintih v 4. številki, Pariz 1963) in sklepanje prepustil bralcem. Številke *Situationist Timesa* so v mnogočem spominjale na sodobne izdaje gibanja Fluxus. Oboje predstavlja neumetniški pristop, kar lahko zelo ohlapno poimenujemo umetniška dejavnost.

Medtem ko so bili spektosituacionisti v dogmatskih trditvah o teoretični naravi svojih spekulacij dvojno ideološki, se je 2. internacionala – ki je bila srečna, da so njeno misel opredelili kot ideologijo – izkazala v svojem pristopu k *filozofskemu preučevanju* za bolj odprto.

## POJEMANJE IN PADEC SPEKTOSITUACIONISTIČNE KRITIKE

V zgodnjih 60. spektosituacionistov in 2. internacionala razen obrobni skupin umetnikov, študentov in političnih aktivistov skoraj niso poznali. Obema internacionalama je uspelo svojo slavo v manjši meri razširiti tudi s škandali. Spektosituacionist Jeppsen Victor Martin je to taktiko najbolj obvladal. Po nekaj incidentih, ki so prišli v tisk, so mu sodili zaradi produkcije stripa ob danski kraljevski poroki, kjer Christine Keeler v govornem oblačku izjavlja, da je bolje biti prostitutka, kot pa se poročiti s fašistom.

Ko so *privrženci* časopisa *Internationale Situationniste* prevzeli nadzor nad študentsko zvezo strasbourške univerze, so spektosituacionisti to priložnost izrabili za *intervencijo* z največjo publiciteto. V tekstu *Naši cilji in metode pri strasbourškem škandalu* (*Internationale Situationniste* 11, Pariz, oktober 1967) so spektosituacionisti trdili, da so oni predlagali študentom, naj sami napišejo kritike o univerzi in družbi na splošno, nato pa jih objavijo s sredstvi študentskega združenja. Na koncu je tekst napisal spektosituacionist Mustapha Khayati – z nekaj *popravki*, ki jih je naredila organizacijska hierarhija v Parizu. Natisnili so deset tisoč izvodov *O bedi študentskega*

*življenja – z ekonomskih, političnih, psiholoških, spolnih in predvsem intelektualnih vidikov s skromnim predlogom za njegovo odpravo* (AFGES, Strasbourg, 1966) in jih veliko razdelili na uradnem začetku akademskega leta univerze novembra 1966. Kmalu zatem je sodišče študentsko zvezo ukinilo in spektrosituacionisti so postali predmet mednarodne publicitete. Zaradi sodnega postopka je sklepni govor sodnika boljše poznan, pa tudi objavljen je bil v večji nakladi kot sam tekst:

“Obtoženi niso nikoli zanikali obtožnice, ki jih bremeni zlorabe sredstev študentske zveze. Pravzaprav so odkrito priznali, da so iz sredstev zveze plačali približno 1.500 dolarjev za tisk in distribucijo 10.000 pamfletov, da stroškov druge literature, ki jo je navdihnila Situacionistična internacionala, sploh ne omenim. V publikacijah najdemo ideje in prizadevanja, ki, milo rečeno, nimajo nobene zveze s cilji študentskega zveze. Samo prebrati je treba, kaj so zapisali obtoženi, in že je jasno, da tem petim študentom, ki so komaj prišli iz svojega najstništva, manjkajo izkušnje iz resničnega življenja, da vlada v njihovih glavah zmešnjava zaradi slabo prebavljenih filozofskih, socialnih, političnih in ekonomskih teorij, da so zmedeni zaradi sive monotonije njihovega vsakdana ter izražajo prazne, nadute in patetične dokončne sodbe – ki jih odkrito izrabljajo – o svojih soštvotnikih, učiteljih, Bogu, religiji, duhovščini, vladi in političnih sistemih vsega sveta. Z zavračanjem vsake morale in omejitve se ti ciniki niti malo ne obotavljajo priporočati kraje, uničenja štipendij, ukinitve dela, popolne subverzije in svetovno razširjene proletarske revolucije, pri čemer je njihov edini cilj ‘nedovoljeni užitek’.

Glede na njihov v osnovi anarhistični značaj so te teorije in propaganda očitno škodljive. Njihovo širjenje v lokalnem, državnem in mednarodnem tisku študentskih krogov in širše javnosti pomeni grožnjo morali, študiju, slovesu in s tem sami prihodnosti študentov strasbourške univerze.”

Odziv sodnika je navdušil lumpenintelektualce po vsem svetu, in ta izvleček sodnikovega sklepnega govora so vključili v številne poznejše ponatise. Oziroma kot piše Ken Knabb (*Situationist Anthology*, Bureau of Public Secrets, Berkley, 1981):

“*O bedi študentskega življenja* je pravzaprav najbolj razširjen situacionistični tekst. Prevedli so ga v kitajščino, danščino, angleščino, nemščino, grščino, italijanščino, japonščino, portugalsščino in švedščino, tako da se skupno število izvodov giblje nekje okoli pol milijona.”

Sam tekst se začne s kritiko študenta, ‘najbolj univerzalno preziranega bitja v Franciji’, nadaljuje pa z oznanilom, da imajo delinkventi na izbiro samo dve prihodnosti: “prebuditev revolucionarne zavesti ali slepo pokornišvo v tovarnah”. Temu sledi kritika nizozemskih provosov, v kateri je Constant osebno

napaden – dejstvo, da je bil некоč član SI, pa je zaradi neprimernosti spregledano. Khayati razglasi, da se je “ob pojavu revolucionarne kritike neposlušna baza Provo začela upirati lastnim voditeljem”.

Khayatiju verjetno idealistična indukcija omogoča razglasiti, da “ko so se ameriški študentje uprli in postavili pod vprašaj svoje študije, so avtomatično postavili pod vprašaj tudi družbo, ki tak študij potrebuje”. Ta upor (na Berkleyju in drugod) se je “že na začetku potrdil kot upor proti celotnemu družbenemu sistemu, osnovanem na hierarhiji in diktatorstvu ekonomije in države”. To je nedvomno presenetilo večino sodelujočih v nemirih, a ker jim je po vsej verjetnosti manjkala *teoretična jasnost* spektrosituacionistične *analize*, je Khayati to izjavil brez obotavljanja.

Podobno so bili tudi boji v Vzhodni Evropi (Vzhodni Berlin, 1953, Budimpešta, 1956 idr.) brez iluzij, in protagonisti – čeprav se tega niso zavedali – so se popolnoma skladali s teoretsko tezo spektrosituacionistov. V Angliji je mladini, ki se je vključila v gibanje za nuklearno razorožitev, manjkalo radikalnih perspektiv, toda to bi se dalo odpraviti, če so se povezali s sindikalističnim gibanjem. Po Khayatiju zlitje študentske mladine in radikalnih delavcev, do katerega je že prišlo, kaže, kako je treba to narediti. Lahko se seveda vprašamo, kam naj bi spadala večina mladine, ki je bila vsaj v Angliji prikrajšana za “ugodnosti” višje izobrazbe. Khayati je tovrstna vprašanja spregledal, saj je bil njegov tekst – kljub začetni zlorabi – namenjen rekrutiranju študentov v spektrosituacionistično gibanje, napad na študentske privilegije pa bi tak projekt obsodil na neuspeh.<sup>8</sup>

Prav zato, ker je bila njegova postana ideologija namenjena študentom, je Khayati svoje *ideje* predstavil kot zbir oguljenih paradoksov:

“Tako je prvi veliki ‘poraz’ delavstva – pariška komuna, v resnici njegova prva velika zmaga, saj je takrat zgodnji proletariat prvič demonstriral svojo zgodovinsko sposobnost svobodnega organiziranja na vseh področjih družbenega življenja. Medtem pa se je njegova prva velika ‘zmaga’ – boljševistična revolucija izkazala za njegov najbolj katastrofalen poraz. Rezultati ruske kontrarevolucije so – na notranjem področju – osnovanje in razvoj novega načina izkoriščanja: birokratskega državnega kapitalizma, na zunanem področju pa rast ‘komunistične’ internacionale. Njene podružnice so služile le opravičevanju in reprodukciji ruskega vzorca... Navkljub očitnim odklonom in opozicijam dominira svetu ena sama družbena oblika in principi starega sveta še vedno vladajo našemu modernemu svetu. Tradicija mrtve generacije še vedno preganja misli živčih... ne more biti revolucije izven sodobnosti,

<sup>8</sup> *Izvirno kritiko študentskega gibanja so prepustili proletarcem. Med demonstracijami solidarnosti z Vietnamom l. 1968 na londonskem Grosvenor Squaru je falanga 200 fanatičnih “obritoglavcev”, privržencev nogometnega kluba Milwall, v odgovor na “Ho, Ho, Ho Ši Minh” dezorganiziranih vrst radikalcev Nove levice skandirala “Študenti, študenti, ha ha ha”.*



<sup>9</sup> Ker nisem mogel najti francoske izdaje članka **O bedi študentskega življenja**, sem uporabil angleški prevod iz knjige **Situationist International Anthology** Kena Knabba. Če je Knabbov prevod slab, trditev še vedno velja – (spekto) SI se v brezupnem poskusu, da bi zakrili bistveno plehkost svojega teoretiziranja, v svojih tekstih stalno sklicujejo na konkretno in totalno.

<sup>10</sup> V interesu desnice je bilo, da je zelo močno poudarjala vlogo SI v okupacijskih gibanjih. Konzervativnim politikom je ustrezalo valiti krivdo za majske dogodke na majhno skupino "fanatikov", ki so zavedli večino populacije. Takšne izkrivljene interpretacije majskega gibanja so prihajale od de Gaulla navzdol.

<sup>11</sup> Steef Davidson v **The Penguin Book of Political Comics** (Penguin, Harmondsworth 1982) opisuje Svet za ohranjanje okupacij kot "skupino štirideset do petdeset situacionistov in 'enragés', ki so se odcepili od M22M (Gibanja 22. Marec)". René Viénet pa v svoji knjigi **The Enragés and the Situationists in the Occupation Movement France, May-June** (Tiger Papers, Healington, York, brez letnice) piše: "Približno 40 ljudi je ustanovilo stalno bazo CMDO, za nekaj časa pa so se jim iz provinc in tujine pridružili še drugi revolucionarji in stavkajoči iz različnih industrij, ki so se pozneje vrnili nazaj. CMDO je bolj ali manj stalno sestavljalo približno 10 situacionistov in enragés (med njimi Debord, Khayati, Riesel in Vaneigem) in prav toliko delavcev, visokošolskih študentov ali študentov ter drugih svetnikov brez določenih funkcij."

ne sodobne misli izven ponovnega odkritja revolucionarne kritike... kot je Lukacs pravilno pokazal, je revolucionarna organizacija potrebna vmesna stopnja med teorijo in prakso, med človekom in njegovo zgodovino, med množico delavcev in proletariatom, konstituiranim kot razredom... Vse je odvisno od tega, kako revolucionarno gibanje rešuje svoja organizacijska vprašanja... v končni analizi mora biti kritika ideologije osrednji problem revolucionarnih organizacij".

Khayatijev slog je pompozno akademski. Ob njem lahko pomislimo na imbecilne profesorje filozofije, ki nove študente pozdravijo z upanjem, da bodo na koncu predavanj slušatelji vedeli manj kot na začetku. Nedvomno so študentski bralci Khayatijeve paradokse poznali in so jih le-ti pomirjali.

Podobno kot pri vseh spektosituacionističnih tekstih so tudi zamisli v *O bedi študentskega življenja* pri analizi kmalu delovale nekoherentno. Khayati v sklepnem delu govori o "dejanskem uresničenju resničnih želja". Kritični bralec iz tega ne sklepa o nameravani razliki od "neuresničitve napačnih želja".<sup>9</sup> Samo polpismen človek bi se posmehoval nesrečnemu teoretiku; Khayatijevo sklicevanje na konkretno služi resnični funkciji – z njim želi zakriti dejstvo, da je njegova teorija samo abstrakcija.

Škandal ob tekstu *O bedi študentskega življenja* je speкто-SI prinesel veliko publiciteto. Poldrugo leto zatem, med okupacijskim gibanjem maja 1968, so bili spektosituacionisti prepričani, da gledajo *revolucijo*, ki so jo *napovedali*. Na žalost to ni bilo res, in hitrost razpada skupine, ki se je začel z izstopom Michele Bernstein decembra 1967, se je še povečala. Spektosituacionisti so trdili, da so pri majskih dogodkih igrali glavno vlogo, a nezainteresirani *opazovalci* se s tem niso strinjali.<sup>10</sup> Maja so se spektosituacionisti in njihovi privrženci preoblikovali v Komite za ohranjanje okupacij ozroma zasedb – skupina je štela okoli 40 članov.<sup>11</sup> Če pomislimo, da je v majskih dogodkih sodelovalo več milijonov delavcev in študentov, tako majhni skupini ne moremo pripisati velikega pomena. Ker se je resničnost izkazala za drugačno od spektosituacionističnih pričakovanj, je veliko (od 18) članov *gibanja* izstopilo iz Internacionale. Večina drugih je bila izključena. Ko so ostali samo še trije, sta Debord in Sanguietti v članku *La Veritable Scission dans L'Internationale* (Champ Libre, Pariz, 1972) oznanila njihovo *zmag*o nad *zgodovino*. V njem sta trdila, da se bo speкто-SI povsod kmalu rodila ponovno. Zgodilo pa se ni nič podobnega. Recesije v 70. so pokazale, da je bila spektosituacionistična "analiza", temelječa na prepričanju, da je kapitalizem premagal svoja nasprotja, nepravilna.

Prevedla Polona Mertelj

**Stewart Home** (rojen 1962) je avtor več kulturnih romanov, kratkih zgodb ter umetniških manifestov, intervencij in zunajakademskih študij o umetniških avantgardah, od katerih tu omenimo zbornik *What is Situationism? A Reader* (AK Press, Stirling 1996), ki ga je uredil, in njegovo zbirko manifestov *Neoism, Plagiarism and Praxis* (ibid.)





Spektakulárna ka/krizja

... DRUŽBA SPEKTAKLA ...

— Quelle allure  
— Des intellectuels!



# Družba spektakla<sup>1</sup>

## DOVRŠENA LOČITEV

“In nedvomno velja za naš čas, da mu je podoba ljubša od stvari same, da je kopija pred originalom, predstava pred realnostjo, videz pred bistvom... Iluzija je sveta, resnica je profana. Drugače rečeno, v isti meri, kot upada moč resnice in narašča moč iluzije, se dviga svetost, do točke, kjer najvišja stopnja iluzije sovpade z najvišjo stopnjo svetosti.”

Feuerbach (Predgovor k drugi izdaji *Bistva krščanstva*)

1.

V družbah, kjer vladajo moderne produkcijske razmere, se celotno življenje kaže kot neizmerno kopičenje spektaklov. Vse kar je bilo neposredno doživeto, se je oddaljilo v predstavo.

2.

Podobe, ki so se odtrgale od vseh vidikov življenja, se stekajo v skupni tok, v katerem ne moremo več vzpostaviti enotnosti

---

<sup>1</sup> Prevedeno besedilo obsega 1. in 8. poglavje knjige *La Société du Spectacle*, ki je prvič izšla leta 1967. Podnaslovi so naslovi teh poglavji in ohranili smo originalno – Debordovo – številčenje paragrafov. Besedilo je prevedeno po Gallimardovi izdaji (Paris, 1992). (Op. ur.)



prejšnjega stanja. Realnost se razprostire kot fragment v svoji lastni splošni enotnosti, je lažni svet zase, ki ločeno od življenja obstaja zgolj kot objekt kontemplacije. Podobe o svetu se dokončno izpopolnijo v svetu osamosvojene podobe, kjer je lažnivec nalagal samega sebe. Spektakel je na splošno, kot konkretno sprevrčanje življenja, avtonomno gibanje neživega.

3.

Spektakel se istočasno kaže kot družba sama, kot del družbe in kot orodje poenotenja. Kot del ima izrecni pomen družbenega področja, ki zahteva popolno osredotočenje pogleda in zavesti. Glede na dejstvo, da je to področje ločeno, lahko govorimo o prostoru zlorabljenega pogleda in lažne zavesti, zato je poenotenje, ki se dovrši skozi spektakel, zgolj uradni jezik posplošene ločitve.

4.

Spektakel ni skupek podob, ampak je medosebni družbeni odnos, katerega posrednik so podobe.

5.

Spektakla ne smemo razumeti kot zlorabo vizualnega sveta, kot produkt tehnik, ki se ukvarjajo z masovnim razpečevanjem podob. Prej kot to zadnje je spektakel Weltanschauung, ki dobi svoj prevod v materialnem svetu in se udejanji. Je popredmeteni pogled na svet.

6.

Razumljen kot celota, je spektakel hkrati rezultat in projekt načina obstoječe produkcije. Ni privesek realnega sveta, dodatna dekoracija. Je srce irealizma realne družbe. V vseh svojih specifičnih oblikah, naj bo informacija ali propaganda, reklama ali neposredna potrošnja razvedrilnih proizvodov, je spektakel pričujoči model prevladujočega družbenega življenja. Je vseprisotna potrditev že izbrane izbire v produkciji in posledično tudi njena potrošnja.

7.

Zanimivo je, da ravno ločitev pripomore k enotnosti sveta, k enotnosti globalne družbene prakse, ki se je razcepila v realnost in v podobo. Družbena praksa, pred katero se vzpostavlja avtonomija spektakla, je hkrati celovita realnost, ki vsebuje spektakel. Toda razcep v tej celovitosti povzroči takšno deformacijo realnosti, da se spektakel navsezadnje predstavi kot cilj vsakršnega delovanja. Jezik spektakla tvorijo znaki vladajoče produkcije, ki so istočasno njeno orodje in njen edini smoter.

8.

Abstrakten kontrast med spektaklom in dejanskim družbenim delovanjem je preveč poenostavljena skica, da bi lahko opisali razkol v razkolu. Spektakel, ki povzroči prevrat v stvarnem svetu in prevzame vlogo stvarnosti, je izvorno zgolj produkt stvarnega sveta. Istočasno z menjavo vlog se dogaja tudi razkol v živi stvarnosti. V invaziji produktov spektakla postaja stvarnost vedno bolj kontemplacija in vedno manj živa, navsezadnje ponotranji zakone spektakla in mu da prosto pot. Objektivna stvarnost obstaja na obeh straneh. Tako določeni pojmi se lahko utemeljijo samo s prehodom v lastno nasprotje: stvarnost vznikne iz spektakla in spektakel je stvaren. Ta vzajemna odtujitev je bistvo in nosilni temelj obstoječe družbe.

9.

V resničnem narobe svetu je resnično trenutek v neresničnem.

10.

Koncept spektakla združuje in razlaga barvito množstvo vidnih pojavov. Na pogled so polni kontrastov in raznolikosti, toda njihov videz je zgolj učinek družbe, ki se organizira na podlagi tega videza, ki noče več biti navidezen in zahteva, da ga priznamo v njegovi lastni splošni resnici. Kolikor uporabimo njegove lastne izraze, je spektakel afirmacija videza in afirmacija vsega človeškega življenja, to je družbenega življenja v luči videza. Kolikor pa se poskušamo kritično dotakniti njegove resnice, razkrijemo resnico o spektaklu; slednji se nam pokaže kot vidna negacija življenja, kot negacija življenja, ki je postala vidna.

11.

Da bi opisali spektakel, njegovo strukturo, način delovanja in sile, ki težijo k njegovemu razkroju, moramo umetno razločiti neločljive elemente. Ko ga analiziramo, v določeni meri uporabljamo prav jezik spektakla, vtem ko prečimo metodološki teren družbe, ki se izraža v spektaklu. Toda kjer je spektakel glavni smisel celotnega delovanja družbeno-ekonomske ureditve, je obenem tudi urnik, ki narekuje, kje in kdaj se bo kaj zgodilo. Spektakel je zgodovinski moment, v katerega smo ujeti.

12.

Spektakel se predstavi kot nekaj neizmerno pozitivnega in je kot takšen nesporen in nedosegljiv. "Kar se vidi, je dobro, kar je dobro, se vidi," to je vse, kar reče. Od drugega pričakuje držo pasivnega sprejemanja. To načelno zahtevo dejansko doseže že s svojo suvereno pojavno, s svojim monopolom v svetu videza.

13.

Temeljna tavnološka značilnost spektakla izhaja iz preprostega dejstva, da so sredstva, s katerimi dosega svoje cilje, hkrati cilj, ki ga hoče doseči. Spektakel je sonce, ki v imperiju moderne pasivnosti nikoli ne zaide. Prekriva celo zemeljsko oblo in brezmejno uživa v blišču lastne slave.

14.

Družba, ki sloni na moderni industriji, s spektaklom ni povezana slučajno ali površinsko, spektakel je njena osnovna vez. Spektaklu, ki je podoba vladajoče ekonomije, cilj ni pomemben, kar šteje, je razvoj. V tem razvoju hoče priti samo do samega sebe in do ničesar drugega.

15.

V pomenu nepogrešljivega dizajna v industrijski proizvodnji, v pomenu splošnega pregleda racionalnosti sistema, v pomenu naprednega ekonomskega sektorja, ki neposredno oblikuje rastočo množico podob-predmetov, je spektakel glavna produkcija sodobne družbe.

16.

Spektakel si podreja žive ljudi sorazmerno z njihovo podrejenostjo ekonomiji. Spektakel je ekonomija zaradi ekonomije. Je dosledna podoba proizvodnje stvari in nedosledno popredmetenje proizvajalcev.

17.

Prva faza ekonomske prevlade nad družbenim življenjem je v definicijo vsakršne človeške realizacije vnesla očitno degradacijo biti v imeti. Sedanja faza se kaže v preokupiranosti družbenega življenja s kopičenjem ekonomskih uspehov in vodi k splošnemu prehodu od imeti k dajati videz (da imaš), pri čemer se mora vsak dejanski "imeti" takoj videti v prestižu, ki postane glavni smoter. Hkrati je vsaka individualna realnost sprejela družbeno realnost za svojo, in s tem ko je dopustila, da jo oblikuje, je padla v neposredno odvisnost od družbene moči.

18.

Kjer se stvarni svet spremeni v preproste podobe, se preproste podobe spremenijo v stvarna bitja in s svojim hipnotičnim učinkom vplivajo na tiste, ki jih gledajo. Spektakel teži k temu, da nam pokaže svet, do katerega več nimamo neposrednega dostopa, skozi različne specializirane posrednike. Zato je razumljivo, da tip, ki so mu prejšnja obdobja dajala prednost pred vsemi drugimi čuti, izgubi privilegij in da vid s svojim načinom percepcije dobi v spektaklu izjemen pomen. Kot čut, ki ga odlikuje največja zmož-

nost abstrakcije in ga je hkrati tudi najlaže prevarati, povsem ustreza posplošeni abstraktnosti današnje družbe. Čeprav se v vidnem svetu navadno orientiramo s pomočjo souporabe vida in sluha, si v navideznem svetu spektakla ne moremo pomagati ne z vidom ne s sluhom kot njegovo komponento; s prostim očesom ne moremo določiti spektakla. Je tisto, kar uhaja človeški aktivnosti, kar človeku ne pusti časa za ponovni premislek in popravek lastnega dela. Je nasprotje dialoga. Spektakel se vzpostavlja povsod, kjer se v svoji neodvisnosti predstavlja predstava.

19.

Spektakel je dedič konceptualne šibkosti zahodne filozofije, ki zadeva razumevanje človeškega delovanja na osnovi kategorij videnja. Opira se na neprestano razširjanje precizne tehnične racionalnosti, ki izhaja iz te misli. Spektakel se ne ukvarja s filozofskimi problemi, ampak problematizira realnost. Konkretno življenje vsakega posameznika se je degradiralo v spekulativni univerzum.

20.

Kot moč ločene misli in misel ločene moči ni filozofija nikoli upela preseči teologije. Spektakel je materialna rekonstrukcija religiozne iluzije. Tehnika spektakla ni razgnala religioznih oblakov, v katere so ljudje umestili svoje lastne odtujene moči; samo ozemljila jih je. Tako se konkretno tuzemsko življenje znajde v gostem zadušljivem ozračju. Zdaj več ne projicira v nebo, ampak pod lastno streho vzdržuje svoje absolutno zanikanje, svoj umetni paradiz. Spektakel je tehnična realizacija eksila človeških moči v onostranstvo; dokončen razpol v človeku.

21.

Bolj kot potreba postaja družbeni sen, večja je potreba po sanjah. Spektakel so grde sanje moderne družbe, ki v svoji odvisnosti izraža samo še željo po spanju. Spektakel je čuvaj tega spanca.

22.

Dejstvo, da se je praktična moč v moderni družbi odcepila in si zgradila neodvisni imperij v spektaklu, lahko pojasnimo samo iz dejstva, da ta silno močna praksa še vedno ni našla primernege veziva in je zato obtičala v lastnem protislovju.

23.

Specializacija moči je najstarejša družbena specializacija in v njej korenini spektakel. To pove, da je spektakel specializirana dejavnost, ki govori za množico drugih. Je diplomatska predstavitev hierarhične družbe, ki sama sebi prireja sprejem in za mesto v hierarhiji prepusti pravico govora spektaklu. Kar je videti najmodernejša pogruntavščina, je v resnici prežvečen arhaizem.

24.

Spektakel je neprekinjen diskurz, v katerem pričujoči red razglablja o sebi, je samohvalni monolog in avtoportret oblasti v obdobju totalitarnega upravljanja bivanjskih pogojev. Fetišistični videz čiste objektivnosti odnosov, ki se vzpostavljajo v spektaklu, skriva njihov značaj medčloveških in medrazrednih odnosov; videti je, kot da neka drugotna narava obvladuje naše okolje s svojimi vnaprej določenimi zakoni. Toda spektakel ni nujni produkt tehničnega razvoja v smislu naravnega razvoja. Nasprotno, družba-spektakel je oblika, ki izbere tehnično vsebino. Če pomen spektakla zožimo na "sredstva množične komunikacije", ki so njegova najbolj udarna površinska manifestacija, dobimo vtis, da ima spektakel v družbi funkcijo navadne armaturne plošče. Le-ta pa nikakor ni nevtralna, ampak natanko ustreza njegovi totalni samogibnosti. Če družbene potrebe epohe, v kateri se razvijajo takšne tehnike, lahko najdejo zadovoljitev izključno preko posredništva tehnologije, če se brez posredovanja te instantne komunikacijske sile ustavi ne le administracijski aparat družbe, temveč se prekine tudi celokupnost medčloveških stikov, potem lahko trdimo, da je v igri bistveno enosmerna komunikacija. Tako koncentracija komunikacije ostaja pri tem, da administracijo obstoječega sistema zalaga s sredstvi, ki so potrebna za delovanje te določene administracije. Spektakel je s svojim posplošenim razkolom neločljiv od moderne države, se pravi, od splošne oblike razkola v družbi, je produkt družbene delitve dela in organ razrednega gospodstva.

25.

Ločitev je alfa in omega spektakla. Institucionalizacija družbene delitve dela in formiranje razredov izdela izvorno posvečeno kontemplacijo, mitični red, s katerega strukturo oblast že od vseh začetkov utemeljuje svoje mesto. Svetost je upravičila ontološki in vesoljni red, ki je ustrezal interesom gospodarjev, s svetostjo je bilo pojasnjeno in olepšano tisto, česar družba ni smela početi. Vsaka ločena oblast je bila torej povezana s spektaklom, toda splošno odobravanje takšne negibne podobe je pomenilo samo skupno hvaležnost za imaginarni podaljšek v pomanjkanju dejanske družbene dinamike, ki je v glavnem še vedno nosila pomen združevalnih okoliščin. Moderni spektakel nasprotno izraža to, kar družba lahko počne, toda v tem izrazu dovoljenje absolutno izključuje možno. Spektakel v toku praktičnih sprememb bivanjskih pogojev ohranja nezavedno. Je sam svoj produkt in sam sebi zakonodajalec, s svojo lažno svetostjo posvečuje lastno posvečenje. Spektakel pokaže to, kar je: ločena moč, ki se razvija sama v sebi. Naraščanje produktivnosti si zagotavlja s pomočjo nenehnega detajliranja delitve dela, ki privede do te skrajnosti, da posameznika razparcelira na kretnje, te kretnje še dodatno speciali-

zira, tako da so navsezadnje popolnoma podrejene gibanju stroja in naraščajočim potrebam vse večjega trga. Tempo tega gibanja docela onesposobi kritični čut in onemogoča tvorbo kakršne koli skopnosti, sile, ki so izšle in zrasle iz ločitve, se še niso sešle.

26.

Ker je delavec nasplošno ločen od končnega produkta, dokončano delo izgubi svoj združevalni vidik, komunikacija med proizvajalci se omeji na formalno, brezosebno dogovarjanje. Z nenehnim kopičenjem ločenih produktov in vse večjo razdrobljenostjo delovnega procesa dobi vodstvo sistema izključno pravico do enotnosti in komunikacije. Uspeh na ločitvi temelječega ekonomskega sistema je proletarizacija sveta.

27.

Z uspehom ločene produkcije kot produkcije ločenega začne temeljna izkušnja dela, ki je bila v primitivnih družbah povezana z neko primarno zadolžitvijo, privzemati za svojo glavno nalogo razvoj sistema, kar jo pripelje do občutka ne-dela in nedejavnosti. To občutje nedejavnosti je gonilo produktivnosti. Družba išče v pretirani produktivnosti izhod iz nelagodja in zdrsne v oboževalni odnos do produkcije, glavna skrb so ji potrebe in rezultati, ki jim je podrejena vsakršna dejavnost. Še več, dejavnost postane produkt racionalne produkcije. Zdaj se lahko svoboda udejanja samo skozi dejavnost, in ker je v okviru spektakla zanikana vsaka dejavnost, je svobodo očitno doletelo isto, v kar se je popolnoma ujela že realna dejavnost; globalna gradnja rezultata, ki je spektakel. To, da se rešimo dela in imamo vse več prostega časa, nikakor ne pomeni, da se z delom osvobajamo, še manj pa osvobajamo svet, ki ga z delom oblikujemo. Dejavnost se je izgubila v delu in s plodovi tega dela je ne moremo dobiti nazaj.

28.

Na osamitvi utemeljen ekonomski sistem je krožna produkcija osame. Osamitev upravičuje tehniko in tehnični proces nas vrne v osamo. Od avtomobila do televizije, vse izbrane dobrine, ki nam jih ponuja spektakel, so obenem orodje, s katerim sistem neprestano dograjuje osamitvene komore za "osamljene množice". Predpostavke spektakla se kažejo v vse konkretnjših oblikah.

29.

Izvor spektakla se vrača v trenutek, ko se začne izgubljeni enotnost sveta. Megalomanske razsežnosti modernega spektakla pričajo o totalnosti te izgube. Specifične oblike dela in tudi celovita produkcija nasploh zapadejo v abstrakcijo, kar se najbolje izraža v spektaklu, kjer je edini način konkretizacije ravno abstrakcija. V spektaklu se del sveta predstavlja pred svetom in ima v tem svetu



superioren pomen. Spektakel je skupen jezik, ki povezuje okrnjeno celoto sveta in njen izgubljeni del. Edino kar v spektaklu povezuje gledalce, je v isti center fiksiran pogled, ki se vrača v osamo, ker ga nihče ne vrača. Spektakel združuje ločeno do mere, kjer ločeno še vedno ostaja ločeno.

30.

Odtujenost gledalca v korist objekta kontemplacije (ki je rezultat gledalčeve nezavedne dejavnosti) se kaže takole: bolj kot se predaja kontemplaciji, manj se predaja življenju; bolj kot se hoče poistovetiti s podobami, ki usmerjajo njegove potrebe, manj ima vpogleda v lastno bivanje in lastno željo. Zunanost spektakla se pri dejanskem človeku kaže v tem, da v svoji dejavnosti ne dela lastnih kretenj, ampak ponavlja vzorec, ki ga je prevzel iz spektakla. Ker je z očmi vedno pri spektaklu, se gledalec nikoli ne uvidi pri sebi.

31.

Delavec ne producira samega sebe, producira silo, nad katero nima vpliva. Izobilje, ki je kazalec uspešnosti produkcije, se vrne k producentu v obliki izobilja nelastnine. Z nenehnim kopičenjem odtujenih produktov se spremeni percepcija časa in prostora, ki ju človek občuti kot vdor nekih tujih razsežnosti v svoj svet. Spektakel je zemljevid novega sveta, zemljevid, ki natančno prekriva svoj teritorij. Te iste sile, ki so nam ušle iz rok, nam zdaj kažejo svojo silovitost.

32.

Družbena vloga spektakla je konkretna odtujevalna industrija. Ekonomska ekspanzija je v glavnem širjenje te specifične industrijske produkcije. Kar napreduje z ekonomijo, ki se giblje samo v smeri lastnega razvoja, je zgolj proces alienacije, ki je bistveno vpet med počela tehnološkega napredka.

33.

Ločen od svojega izdelka, hoče človek na vso silo izdelati vse detajle svojega sveta, kar pa ga samo še bolj ločuje od tega sveta. Toliko bolj kot se posveča izdelavi svojega življenja, toliko bolj pogloblja ločnico med sabo in svojim življenjem.

34.

Spektakel je kapital, ki se akumulira do takšne mere, da postane podoba.

## NEGACIJA IN POTROŠNJA V KULTURI

“Bomo sploh kdaj doživeli politično revolucijo? Mi da smo sodobniki teh Nemcev? Prijatelj moj, vi verjamete tisto, kar hočete... Ko obsojam Nemčijo v smislu njene pričujoče zgodovine, mi ne morete oporekati, češ da je vsa nemška zgodovina potvorjena in da obstoječe javno življenje v ničemer ne odseva dejanskega stanja med ljudstvom. Berite katere koli časopise, prepričajte se, da se ne ustavljam – in strinjali se boste, da cenzura ni pravi razlog za to, da se ustaviš – da še naprej slavimo svobodo in narodno blaginjo, ki ju uživamo...”

Ruge (Pismo Marxu, marec 1843)

180.

V zgodovinski razredni družbi je kultura glavno področje vedenja in reprezentacij doživetega. To pomeni, da je kultura posploševalna sila, ki s svoje posebne pozicije govori o družbi, da gre v kulturi za delitev intelektualnega dela in intelektualno delo, ki izhaja iz te delitve. Kultura se je odtrgala od enotne mitične družbe “v času, ko iz človeškega življenja izgine zedinjevalna sila, ko nasprotja izgubijo žive medsebojne povezave in pridobijo avtonomijo...” (Heglov *Traktat o razliki med Fichtejevim in Schellingovim sistemom*). S tem ko dobi neodvisnost, začne kultura imperialistični pohod v smeri vedno novih virov bogastva, ki pa hkrati pohodi tudi njeno neodvisnost. Zgodovina, ki ustvarja relativno avtonomijo kulture in ideološke iluzije o tej avtonomiji, se izraža tudi kot zgodovina kulture. In vso osvojevalno zgodovino kulture se da razumeti kot zgodovino odkritij o njeni nezadostnosti, kot korak proti samoukinitvi kulture. Kultura je prostor, ki se razprostira v iskanju izgubljene enotnosti. Ker pa je kultura ločeno področje, in zato negacija enotnosti, je v svojem iskanju prisiljena zanikati samo sebe.

181.

Boj med tradicijo in inovacijo, ki je notranji princip kulturnega razvoja v zgodovinskih družbah, se lahko nadaljuje, samo če stalno zmaguje inovacija. Inovacijo v kulturi pa prinese samo totalni zgodovinski premik, ki, zavedajoč se svoje totalnosti, teži k temu, da bi prerasel svoje lastne kulturološke predpostavke in ukinil vsakršno ločevanje.

182.

Napredek vedenja v družbi, katerega sestavni del je pojmovanje zgodovine kot srca kulture, pripelje do vedenja o samem sebi, ki se izraža z destrukcijo Boga. Toda ta “prvi pogoj vsakršne kritike” je obenem glavna obveza neskončne kritike. Kjer ni več možnosti, da bi se obdržalo kakšno pravilo obnašanja, vsak rezultat kulturne kritike pospeši njegov razpad. V trenutku, ko doseže popolno avtonomijo, se, tako kot se je filozofija, tudi vsaka druga disciplina nujno zruši sama vase, najprej kot zahteva po koherentni razlagi družbene totalitete in končno tudi v smislu specifičnih sredstev razlage, ki so uporabna zgolj

v mejah neke specifične discipline. Manko racionalnosti ločene kulture je tisti element, ki jo obsoja na izginotje, saj je v kulturi zmaga racionalnega že vnaprej prisotna zahteva.

183.

Kultura je vzniknila iz zgodovine, ki je porušila življenjske vzorce starega sveta. Kot ločeno področje še vedno ostaja v mejah pozorne inteligence in komunikacije, ki ohranjata svojo delnotvorno funkcijo v neki delno zgodovinski družbi. Kultura je smisel onesmišljenega sveta.

184.

Konec kulturne zgodovine se kaže v dveh različnih pogledih: eden je projekt preraščanja kulturne zgodovine v totalno zgodovino, torej njeno samouničenje, drugi je naravnian v smer umetnega ohranjanja življenjskih funkcij, ohranjanja mrtvega objekta za kontemplacijo. Usoda enega od gibanj se navezuje na socialno kritiko, usoda drugega se veže na prepoved razredne oblasti.

185.

Celostni princip, na katerem je včasih temeljila predvsem umetnost, se kaže tudi v obeh vidikih konca kulture. Tako v primeru vedenja, ki hoče v vseh pogledih obdržati svojo celovitost, kot tudi v zaznavnih reprezentacijah, ki se hočejo s celostno sliko tega vedenja predočiti kot vedenje samo. V prvem primeru pride do kopičenja fragmentiranega vedenja, ki kot takšno postane neuporabno, saj s tem ko pristaja na obstoječe pogoje vedenja, nujno izgubi pristojnosti nad lastnim vedenjem. To pripelje do nasprotja med vedenjem kot prakso fragmentiranja in teorijo prakse, ki dobi pozicijo tistega, ki ve povezati vse fragmente, ker pozna skrivnost njihove uporabe. V drugem primeru se zgodi to, da skupni družbeni jezik izgubi zedinjevalno funkcijo, pridobi pri samokritičnosti, ki sproži samodestruktivnost in obenem razpad na posebne jezike. Spektakel na svojem tržišču ponudi ustrezno zamenjavo, umetno rekonstrukcijo skupnega jezika, iluzorno reprezentacijo nedoživetega.

186.

Ko skupnost, ki izhaja iz mitične družbe, razpade, družba izgubi tudi vse reference dejanskega skupnega jezika. Nedejavna skupnost razpada, dokler se ne pojavi možnost, da se ponovno poveže, tokrat v dejansko zgodovinsko skupnost. Umetnost se je sprva res pojavila kot skupni jezik pasivne družbe. Toda v trenutku, ko izstopi iz svojega prvotnega religioznega univerzuma in postane individualna produkcija ločenih umetniških del, se tudi sama, kot poseben primer, pridruži gibanju, ki usmerja zgodovino celotne ločene kulture. Njena samozadostna potrditev je začetek njenega razkroja.

187.

Moderno gibanje za dekompozicijo vse umetnosti pozitivno izraža dejstvo, da se je izgubil jezik komunikacije in je zato formalno izničenje umetnosti. Kar pa to gibanje izraža negativno, je dejstvo, da moramo ponovno najti kak skupen jezik – nič več v smislu enostranskega zaključka, ki je za umetnost zgodovinske družbe vedno prihajal prepozno, medtem ko je drugim že vnaprej govoril, kako in kaj je bilo sklenjeno, sicer brez pravega dialoga, ampak to zadnje je pač slaba stran življenja... – temveč ga moramo znova poiskati v praksi, ki v sebi združuje neposredno dejavnost in njen jezik. Gre za to, da bi dejansko imeli skupnost dialoga in igro s časom, ki sta bili predstavljeni v pesniško-umetniških delih.

188.

Ko umetnost postane samozadostna, v kričeih barvah predstavlja svoj svet, trenutek ostarelega življenja, ki se ga ne da pomladiti s kriječimi barvami. Njegova mladost je stvar spomina. Veličina umetnosti se začne kazati šele ob zatonu življenja.

189.

Zgodovinski čas, ki vdira v umetnost, se je najprej začel izražati na samem področju umetnosti, začeni z barokom. Barok je umetnost sveta, ki je izgubil svoje središče: zadnji mitični red, ki ga je srednji vek pripoznaval v vesolju in v zemeljskih oblasteh, je padel in s seboj potegnil enotnost krščanstva in privid imperija. Načelo minljivosti in kratkotrajnosti, ki je v času teh sprememb obvladovalo svet, se kaže tudi v umetnosti. "Med življenjem in večnostjo je umetnost izbrala življenje," pravi Eugenio d'Ors. Barok se najbolj očitno udejanja v teatru in v slovesnostih, v teatralnih slovesnostih. Vsak specifični umetniški izraz dobi svoj polni pomen šele v referenčni povezavi z dekorjem skonstruiranega prostora, konstrukcije, ki je sama sebi središče in izhodišče enotnosti. To središče je prehod, ki je v smislu ogroženega ravnovesja vrisan v vsesplošen dinamični nered. V sodobni diskusiji o estetiki včasih pripisujemo preveliko pomembnost baročnemu konceptu, kar kaže na dejstvo, da smo se ovedeli neizvedljivosti umetniškega klasicizma. Tri stoletja poskusov, da bi vzpostavili normativni klasicizem ali neoklasicizem, so dala samo neobstoje izumetničene konstrukcije, ki so uporabljale zunanji jezik države, jezik absolutne monarhije in revolucionarnega meščanstva z rimskim stilom oblačenja.

Od romantike do kubizma končno doživimo razmah vse bolj individualizirane umetnosti negacije, ki se neprestano obnavlja, dokler povsem ne razdrobi in izniči umetniškega področja, ki je sledilo splošnemu toku baroka. Izginotje zgodovinske umetnosti, ki se je navezovala na notranjo komunikacijo elite, katere družbeni temelj je bila nekakšna polodvisnost v družbenih pogojih, ki so jih še vedno vzdrževali zadnji preostali aristokrati, je povezano

tudi z dejstvom, da s kapitalizmom družbena moč prvič pristane v rokah razreda, ki se zaveda, da ga ne plemeniti nikakršna ontološka kvaliteta. Njegova moč raste iz preprostih korenin, ki izhajajo iz ekonomskega poslovanja in hkrati označujejo mesto, kjer se izgubijo temelji človeškega gospostva. Strukturo baročne celokupnosti, ki že sama po sebi izraža pomanjkanje načela enotnosti v umetniškem ustvarjanju, ponovno srečamo v sodobni potrošnji totalitete umetniške preteklosti. Poznavanje in zgodovinsko priznanje vse umetnosti preteklih obdobij, ki je retrospektivno sestavljena v svetovno umetnost, lansirata umetnost v relativni prostor globalnega nereda, ki na višji ravni tvori drugače baročne zgradbe, strukture, ki mora združiti izvorno produkcijo baročne umetnosti s pisano raznovrstnostjo njenih pritokov. Umetnosti vseh civilizacij in vseh obdobij se lahko prvič pokažejo vse na enem mestu. Zgodovina umetnosti omogoča "zbirko spominkov" in povzroči konec sveta umetnosti. Ta doba muzejev ukinja vsako umetniško komunikacijo, obenem pa brez razlike sprejema vse stare trenutke umetnosti, saj danes, ko je izguba komunikacijskih pogojev na splošno pogoj komunikacije, nobeden od njih ne pogošča svojih posebnih pogojev komunikacije.

190.

Umetnost je v obdobju svojega razkroja, v smislu negativnega gibanja, katerega vodilo je preraščanje umetnosti v neki zgodovinski družbi, ki še ni doživela zgodovine, obenem produkt sprememb in čisti izraz neizvedljivosti sprememb. Bolj kot je veličastna njena zahteva, bolj neizvedljiva je resnična realizacija te zahteve. Umetnost spremembe je nujno avantgardna in nujno nerealizirana. Njena avantgarda je njeno izginotje.

191.

Dadaizem in nadrealizem sta tokova, ki označujeta konec moderne umetnosti. Časovno in idejno sta sodobnika zadnjega velikega juriša revolucionarnega proletarskega gibanja. Čeravno povezava ni eksplicitno poudarjena, je neuspeh tega gibanja glavni razlog njune imobilizacije, saj sta obtičala v umetniškem polju, ki sta ga pred tem proglasila za zastarelo. Dadaizem in nadrealizem sta zgodovinsko povezana, kar pa ne velja tudi za njuna stališča. V teh si celo nasprotujeta in jih vsak zase brani kot svojo najvažnejšo in najradikalnejšo potezo. Neomajnost ju postopoma pripelje do notranje nezadostnosti njune kritike, ki je tako pri enem kot pri drugem preveč enostranska, da bi lahko bila uspešna. Dadaizem je hotel ukiniti umetnost, ne da bi jo realiziral, nadrealizem je hotel realizirati umetnost, ne da bi jo ukinil. Kritična pozicija, ki so jo pozneje izdelali situacionisti, je pokazala, da sta ukinitelj in realizacija umetnosti neločljiva vidika istega preraščanja umetnosti.

192.

Potrošnja v spektaklu, ki ohranja zamrznjeno stanje stare kulture, vključuje in rehabilitira ponavljanje negativnih manifestacij ter v svojem kulturnem področju odkrito pokaže to, kar je implicitno v svoji totaliteti: komunikacija nekomunikativnega. Čezmerna destrukcija jezika je banalno priznana za pozitivno uradno vrednoto, pri čemer gre za javno razglašanje sprave z vladajočim stanjem stvari, v katerem se slovesno oznanja odsotnost vsakršne komunikacije. Kritična resnica te destrukcije (moderne poezije in umetnosti) je očitno skrita, saj spektakel, katerega funkcija je, da iz kulture briše sledi zgodovine, v tako imenovanih novitetah svojih modernističnih sredstev uporablja prav strategijo, iz katere zgodovinsko izhaja. Tako se lahko kaka neo-literarna šola predoči kot nekaj povsem novega, ker preprosto prizna, da se s pisano besedo ukvarja zaradi pisane besede same. Lepota dobi status zadostnega pogoja za obstoj umetniškega dela, pri čemer je sporočilna funkcija povsem zanemarjena. Najmodernejša tendenca kulture v spektaklu, ki je tudi najtesneje povezana z represivno prakso splošne organizacije družbe, poskuša s "skupinskimi projekti" iz posameznih razčlenjenih elementov ponovno sestaviti kompleksno neo-artistično atmosfero, kar se najbolj izrazito kaže v urbanizmu, ki poskuša integrirati umetniške črepinje in estetsko-tehnične hibride v okolje. Kar se dogaja na ravni tako imenovane kulture spektakla, je prirejena oblika splošnega projekta razvitega kapitalizma, ki si hoče ponovno prisvojiti delavca-fragment, tako da iz njega napravi "osebnost, ki je popolnoma integrirana v skupino" (tendenca, ki so jo opisali že ameriški sociologi – Reisman, Whyte itd.). Glavni namen tega projekta, ki prekriva vsa družbena področja, je restrukturiranje družbe brez skupnosti.

193.

Ko se kultura v celoti spremeni v tržno blago, mora postati tudi glavna dobrina družbe spektakla. Clark Kerr, eden najnaprednejših ideologov te tendence, je prišel do izračunov, da kompleksni proces produkcije, distribucije in potrošnje znanj v ZDA letno doseže 29 % celotnega narodnega prihodka. Predvideva, da bo v drugi polovici tega stoletja kultura postala gonilna sila ekonomskega razvoja, to kar je bila v prvi polovici stoletja avtomobilska industrija in kar je bila gradnja železnic v drugi polovici prejšnjega stoletja.

194.

Celota znanj, ki se odtlej razvija po zamisli spektakla, mora v smislu spektakla utemeljevati breztemeljno družbo in se izgrajevati kot splošna znanost lažne zavesti. Takšno mišljenje je popolnoma pogojeno z dejstvom, da v sistemu spektakla vedenje ne more in noče razmišljati o lastnih materialnih temeljih.

195.

Misel, ki se giblje v sistemu družbene organizacije videza, zagovarja ne-komunikacijo in postane sama sebi nerazumljiva. Ne ve, da je izvor konflikta v vseh stvareh, ki sestavljajo njen svet. Specialisti v oblasti spektakla govorijo v absolutno oblastniškem jeziku, katerega sistem apriorno zavrača vsak ugovor. Odnos s svetom, ki se dogaja izven določil njihovega specifičnega sistema, se skrči na prezir do tistih, ki ne razumejo.

196.

V specializirani misli, ki izhaja iz sistema spektakla, prihaja do nove delitve nalog, ki se izpopolnjuje do točke, ko se hoče lotiti izpopolnjevanja samega sistema in naleti na nepričakovane probleme. Na eni strani se pojavi kritika spektakla iz spektakla, z njo se ukvarja moderna sociologija, ki ločitev preučuje s pomočjo konceptualnih in materialnih orodij, ki si jih sposodi pri ločitvi. Na drugi strani se vzpostavi apologija spektakla, kot misel o nemisli, kot uradna pozaba zgodovinske prakse, in uspeva na območju različnih disciplin, kjer se je ukoreninil strukturalizem. Lažni obup nedialektične kritike in lažni optimizem disciplin, ki delujejo v prid sistema, sta identična, saj je mišljenje obeh podrejeno sistemu.

197.

Sociologija je v ZDA prva sprožila diskusijo o bivanjskih pogojih, ki jih prinaša sodobni razvoj. Čeprav je v diskusijo vnesla veliko empiričnih danosti, še vedno ni uspela ugotoviti, kaj je njena resnična vsebina, ker je spregledala kritiko, ki je imanentna tej vsebini. Iz tega razloga se sicer iskreno reformistične težnje omenjene sociologije zatekajo k morali, k zdravi pameti, sklicujejo se na določila, ki so popolnoma izven konteksta in nimajo nikakršne povezave s predmetom sociološke kritike, itd. Takšna vrsta kritike se ne zaveda, da se negativno skriva v srcu njenega sveta, zato vztraja pri opisovanju nekakšnega negativnega presežka, ki ga dojema kot zoprno površinsko navlako, kot trdoživost iracionalnega parazita, ki se razrašča čez njeno površino. Kljub trdni odločenosti, da bo prišla problemu do dna, se dobra volja v ogorčenosti spozabi do te mere, da za vse krivi zunanje učinke sistema. Trdno prepričana o svoji kritičnosti sociologija pozablja na bistveno apologetični značaj svojih predpostavk in svoje metode.

198.

Tisti ki mislijo, da v družbi ekonomskega obilja spodbujanje k razsipnosti ne prinaša nikakršne nevarnosti, in zanikajo nesmiselnost takšnega početja, ne vedo, čemu služi razsipnost. V imenu ekonomske racionalnosti nehvaležno obsojajo dobre iracionalne čuvaje, brez katerih bi se sesula moč ekonomske racionalnosti. Boorstin, na primer, ki v *Podobi* opisuje tržno potrošnjo ameriškega



spektakla, ne konceptualizira spektakla, ker meni, da je iz te katastrofalne nezmernosti možno izločiti zasebno življenje in pojem "nujno potrebne dobrine". Ne razume, da ravno dobrine urejajo zakone trga in da "nujno potrebno" aplicirajo te zakone na specifično dejanskost zasebnega življenja, ki jo pozneje zasede družbena potrošnja podob.

199.

Boorstin opisuje nezmernost sveta, ki se nam je odtujil, kot nezmernost, ki je tuja našemu svetu. Toda "normalni" temelj družbenega življenja, na katerega se Boorstin implicitno opira, ko v smislu psihološke in moralne sodbe označi površinsko vladavino podob za produkt naših "ekstravagantnih pretenzij", nima nobene resnične podlage – niti v njegovi knjigi niti v času njenega nastanka. Ker je v tem kontekstu dejansko človeško življenje nekje v preteklosti, vključno z njim pa tudi preteklost religiozne resignacije, Boorstin ne more globalno uvideti vseh razsežnosti družbe, ki temelji na podobi. Resnica o tej družbi ni nič drugega kot negacija te družbe.

200.

Sociologija, ki si domišlja, da je ločeno delovanje industrijske racionalnosti možno preučevati izven konteksta družbenega življenja, lahko zaide tako daleč, da od globalnega idustrijskega gibanja izolira tehnike, ki skrbijo za neprekinjeno produkcijo in širjenje blaga. Na ta način tudi Boorstin učinke zamenja za vzrok, ki ga opiše kot skorajda slučajno nesrečno srečanje preobsežnega tehničnega aparata za širjenje podob z dejstvom, da ljudje našega časa čutijo posebno nagnjenje do izdelanih približkov zaznavnega sveta. Tako naj bi spektakel izhajal iz gledalske narave modernega človeka. Boorstin ne razume, da pomembnost montažnih "izmišljenih dogodkov", ki jo zanika, narašča zato, ker se ljudje v okorni stvarnosti sodobnega družbenega življenja niso sposobni vživeti v dejanske dogodke. Ker sama zgodovina v moderni družbi straši kot nekakšna prikazen, najdemo na vseh ravneh potrošniškega življenja konstrukte izmišljene zgodovine, ki hočejo ohraniti ogroženo ravnovesje v sodobnem zamrznjenem času.

201.

Potrditvev dokončne stabilnosti nekega kratkega obdobja zamrznjenega zgodovinskega časa je nedvomni temelj dejanske težnje k strukturalistični sistematizaciji. Stališče, ki ga je zavzela protizgodovinska misel strukturalizma, je večna prisotnost nekega sistema, ki ni bil nikoli ustvarjen in se ne bo nikoli končal. Sanje o diktaturi nekakšne predhodne nezavedne strukture nad vsako družbeno prakso bi lahko nastale zaradi nepravilne rabe modelnih struktur, ki so nastale na lingvističnem in etnološkem področju (tako se je razvila tudi analiza funkcioniranja kapitalizma). Ti modeli so v danih okoliščinah že sami napačno razumljeni preprosto zato,

ker je akademska misel popolnoma zatopljena v občudujoče hvalospeve obstoječega sistema in v svojih hitro prenatrpanih povprečnih okvirih vsako dejanskost banalno zreducira na model obstoječega sistema.

202.

Kot pri vsaki družbeno-zgodovinski znanosti je tudi pri razumevanju "strukturalističnih" kategorij pomembno, da ne pozabimo, da kategorije izražajo oblike bivanja in pogoje bivanja. Tako kot človeka ne moremo vrednotiti po tem, kaj si on misli o samem sebi, tako ne moremo ceniti niti občudovati specifične družbe spektakla, če se zanašamo na neovrgljivo verodostojnost jezika, v katerem ta družba govori sama sebi. "Takšnih prehodnih obdobj ne moremo ceniti po njihovih lastnih prepričanjih, nasprotno, družbeno zavest nekega obdobja moramo razlagati s pomočjo kontradikcij iz materialnega sveta..." Struktura je hči sodobne oblasti. Strukturalizem je miselnost pod okriljem države, ki ji pričujoči pogoji "komunikacije" v spektaklu pomenijo absolut. Metoda strukturalizma, ki poskuša s pomočjo lastnega sistema razvozlati kode sporočil, ni več kot produkt, priznavanje družbe, kjer komunikacija pada z višine kot slap hierarhičnih signalov. Strukturalizem torej ne služi za dokazovanje nadzgodovinske veljavnosti družbe spektakla, prej obratno; družba spektakla se uveljavi kot nepremična stvarnost, ki dokazuje, da so ledene sanje strukturalizma resnične.

203.

Kritičnega koncepta spektakla ni težko trivialno predelati v kakršno koli prazno formulo sociološko-politične retorike in ga na ravni abstraktnih razlag in razjasnitev uporabiti za obrambo sistema spektakla. Povsem očitno je, da nobena ideja ne more preseči obstoječega spektakla, ampak zgolj obstoječe ideje o spektaklu. Za resnično uničenje družbe spektakla so potrebni ljudje, ki praktično moč vnašajo v aktivno delovanje. Kritična teorija spektakla se lahko uresniči samo, če se združi s praktičnim tokom zanikanja družbe. To zanikanje, ki je oživitev revolucionarnega razrednega boja, se bo ovedelo samega sebe v tem, ko bo razvijalo kritiko spektakla, ki je teorija o dejanskih okoliščinah v spektaklu (o praktičnih pogojih sodobnega zatiranja) in recipročno odkriva skrivnost o resničnem vzroku zanikanja družbe.

Ta teorija od delavskega razreda ne pričakuje čudežev. V mislih ima novo formulacijo in udejanjenje proletarskih zahtev v smislu dolgoročnega načrta. Če umetno razločimo teoretski boj in praktični boj – že iz zgoraj določenega koncepta teorije je razvidno, da izgradnje in komunikacije takšne teorije ne moremo udejanjiti brez rigorozne prakse – je gotovo, da je temačna in težavna pot teorije usojena tudi praktičnemu gibanju, ki se skuša prebiti brez zemljevida družbenih meril.

204.

Komunikacijski jezik kritične teorije mora biti njen lastni jezik. To je kontradiktoren jezik, ki mora biti dialektičen po obliki, tako kot je dialektičen v svoji vsebini. Je kritika totalitete in zgodovinska kritika. Ni "nulta stopnja pisave", ampak sprevrnjena pisava. Ni negacija stila, negacija je njegov stil.

205.

Poročilo dialektične teorije je že zaradi svojega stila škandal in grozota za pravila vladajočega jezika in za okus ki, so ga ta pravila privzgojila. Simultano s pozitivno rabo obstoječih konceptov vključuje zavest o njihovi ponovno najdeni fluidnosti in o nujnosti njihove destrukcije.

206.

Ta stil, ki vsebuje svojo lastno kritiko, mora izražati nadvlado pričujoče kritike nad vso svojo preteklostjo. Dialektično kritiko osvetli tako, da izpostavi negativnega duha njene vsebine. "Resnica ni kot produkt, v katerem ni več najti sledi orodja" (Hegel). Teoretska zavest o gibanju, v kateri mora biti prisotna sama sled gibanja, se manifestira s prevračanjem ustaljenih odnosov med koncepti in skozi odklon od vseh dosežkov predhodne kritike. Inverzija roditelja je ta izraz zgodovinskih revolucij, zapisan v obliki mišljenja, ki so jo imeli za Heglov epigramski stil. Mladi Marx, ki je po vzoru Feuerbachove sistematične uporabe inverzije roditelja priporočal zamenjavo subjekta s predikatoma, je bil najbolj dosleden v rabi tega uporniškega stila, ki iz filozofije bede izvleče bedo filozofije. Odklon vodi k subverziji kritičnih zaključkov iz preteklosti, ki so se utrdili v spoštovanja vredne resnice in so se torej spremenili v laži. Že Kierkegaard je načrtno uporabljal tehniko odklona in obenem svojo tehniko tudi sam razkrival: "Tako kot marmelada vedno pride v shrambo, tudi ti, kljub temu da tavaš sem ter tja, slednjič vedno prideš do tega, da zdršneš v besedico, ki ni tvoja in moti s spominom, ki ga obuja." (*Filozofske drobtinice*). Distanca do tistega, kar je bilo ponarejeno v splošno resnico, je dolžnost, ki narekuje rabo odklona in jo je Kierkegaard v isti knjigi izpovedal takole: "Samo še ena pripomba na tvoje številne aluzije, v katerih mi vedno očitaš, da svojim besedam pritikam sposojene izjave. Tega ne zanikam, niti ne bom skrival, da sem to hotel in da nameravam v nadaljevanju te brošure, če ga kdaj napišem, imenovati predmet z njegovim pravim imenom in zamaskirati problem v zgodovinski kostum."

207.

Ideje se izboljšujejo. Smisel besed prav tako. Plagiat je nujen. Je del napredka. Dobesedno prebere avtorski stavek, uporabi njegove izraze, odstrani lažno idejo, jo nadomesti s pravo idejo.

208.

Odklon od ustaljenega smisla ideje je nasprotno od citata, teoretske avtoritete, ki je vedno falsificirana že iz samega dejstva, da je postala citat; fragment, iztrgan iz svojega konteksta, iz svojega gibanja in končno iz svojega časa kot globalne reference in s tem iz natančno določene izbire, ki je bila v tesni povezavi s svojim referenčnim okvirjem, ne glede na to, ali je bila pravilno ali zmotno orientirana. Oklon je fluidni jezik anti-ideologije. Pojavlja se v komunikaciji, ki ve, da se ne more pretvarjati, da lahko kar koli dokončno zagotavlja ali da je popolnoma gotova o sebi. Na najvišji točki je jezik, ki ga ne more potrditi nobena stara in nadkritična referenca. Nasprotno, njegova koherenca, ki je v njem samem in v načinu uporabe dejstev, lahko potrdi stari vozni resnice, h kateremu napeljuje. Proces odklona ni utemeljen z ničimer, kar bi bilo zunanje njegovi resnici kot pričujoči kritiki.

209.

Kar se v teoretskih formulacijah odprto kaže kot odklon od teorije, kar zavrača vsakršno trajno avtonomijo na ravni teoretično izraženega, kamor se z nasilnostjo svoje tehnike vmeša z delovanjem, ki moti in prevrača vsak obstoječi red, nas spomni, da bivanje teoretičnega v samem sebi ni nič in da se teorija lahko v sebi spozna samo skozi zgodovinsko delovanje in zgodovinsko korekturo, ki je njena resnična dvojnica.

210.

Samo dejanska negacija kulture lahko ohrani smisel kulture. Ne more več biti kulturna. Tako je na neki način tisto, kar ostane na ravni kulture, toda v povsem drugačnem pomenu.

211.

V jeziku kontradikcije se kritika kulture pokaže kot zedinjena kritika: kolikor zaobjema celotno kulturo, tako vedenje kot tudi poezijo in kolikor se več ne ločuje od kritike družbene totalitete. To je zedinjena teoretična kritika, ki se je sama odločila iti nasproti zedinjeni družbeni praksi.

*Prevedla Meta Štular*

---

**Guy Debord** (1931–1994) je bil urednik revije *Internationale Situationniste*, ki jo je izdajala SI. Posnel je tudi več filmov. Njegovi najpomembnejši knjižni deli sta *La Société du Spectacle* (1967) in *Commentaires sur la Société du spectacle* (1988).

## Gospodarji brez sužnjev<sup>1</sup>

Oblast je družbena organizacija, ki skozi gospodarji vzpostavljajo pogoje suženjstva. Bog, Država, Organizacija: te tri besede povejo zadosti o tem, koliko je pri oblasti avtonomije in zgodovinskega determinizma. Tri načela so se izmenjavala na najpomembnejšem položaju: načelo dominacije (fevdalna oblast), načelo izkoriščanja (buržoazna oblast) in načelo organizacije (kibernetizirana oblast). (2) – Hierarhizirana družbena organizacija se je izpopolnjevala tako, da je samo sebe desakralizirala in se mehanizirala, vendar je njena protislovnost rasla. Počlovečila se je tako, da je iz ljudi trebila človeško substanco. Avtonomijo si je pridobivala na račun gospodarjev (voditelji poveljujejo, a jih uravnava vzvodi). Nosilci oblasti danes pripadajo staremu rodu podložnih sužnjev, tistih, o katerih Teognis pravi, da se rodijo z upog-njenim tilnikom. Poraženi so tako temeljito, da jim je gospodovanje le še v bolno zadovoljstvo. Gospodarjem-sužnjem nasproti stojijo zavračevalci, novi proletariat z bogato revolucionarno tradicijo. Iz njih bodo izšli gospodarji brez sužnjev in tip višje družbe, v kateri se bosta uresničila doživetji projekt otroštva in zgodovinski projekt velikih aristokratov. (1) (3)

---

<sup>1</sup> Pričujoči tekst je 21. poglavje Vaneigmove knjige *Traités de savoir-vivre à la usage des jeunes générations*, ki je prvič izšla 1967. leta, prevedli pa smo ga po Gallimardjevi ponovni izdaji (Pariz 1992). (Op. ur.)

## 1

Platon je v svojem delu *Teages* napisal: "Vsakdo med nami bi hotel biti, če bi bilo le mogoče, gospodar vseh ljudi, ali še rajši Bog." Precej povprečna ambicija, če pomislimo na šibkost gospodarjev in bogov. Konec koncev, če je majhnost sužnjev nasledek pokoritve vladajočim, potem tudi majhnost poglavarjev in Boga izhaja iz podrejene narave vódenih. Gospodar je spoznal pozitivni pol potujitve, suženj negativnega; enemu pa enako kot drugemu ni dana možnost popolnega obvladovanja.

Kako se v tej dialektiki gospodarja in sužnja obnaša fevdalec? Suženj Bogu in gospodar ljudem – in gospodar ljudem prav zato, ker je božji suženj, kakor govori mit – je v sebi obsojen na mešanico zaničevanja in koristoljubne spoštljivosti do Boga, zakaj njemu dolguje poslušnost in od njega prejema oblast nad ljudmi. Skratka, med Bogom in njim vladajo odnosi, ki so enaki odnosom med kraljem in plemstvom. Kaj pa je kralj? Izbranec med izbranci, katerega nasledstvo je večinoma del igre, v kateri tekmujejo enaki. Fevdalci služijo kralju, vendar mu služijo kot po moči enaki. Tako se podrejajo tudi Bogu, vendar kot tekmeči, kot konkurentje.

Razumljivo je nezadovoljstvo starodavnih gospodarjev. V odnosu z Bogom stopajo v negativni pol potujitve, zatirani pa jih postavljajo v pozitivnega. Zakaj le bi si želeli postati Bog, ko pa poznajo tegobe pozitivne potujitve? In hkrati, kako si le ne bi želeli enkrat za vselej opraviti z Bogom, svojim tiranom? Dvom *to be or not to be* Vélikih je zmeraj odslikavalo tedaj nerešljivo vprašanje, kako zanikati in ohraniti Boga, se pravi ga prerasti, ga uresničiti.

Zgodovina priča o dveh praktičnih poskusih premagovanja Boga, poskusu mistikov in poskusu velikih zanikovalcev. Mojster Eckhardt je izjavil: "Molim Boga, naj me reši Boga." Podobno so heretiki na Švabskem leta 1270 trdili, da so se dvignili nad Boga, s tem dosegli najbolj vzvišeno stopnjo božje popolnosti in Boga zapustili. Po drugi, negativni poti si, kot dobro vidimo, nekatere močne osebnosti (Heliogabal, Gilles de Rais, Erszebet Bathory) prizadevajo, da bi dosegle popolno obvladovanje sveta tako, da bi uničili posrednike, tiste, ki jih pozitivno potujejo – svoje sužnje. Po poti totalne nečlovečnosti gredo proti totalnemu človeku. Proti toku. Tako da sta strast do neomejenega vladanja in absolutno odklanjanje omejitev ena in ista vzpenjajoča in spuščajoča se pot, po kateri, skupaj in narazen, hodijo Kaligula in Spartak, Gilles de Rais in Dosza Gyorgy. Vendar ni dovolj rêči, da se popoln upor sužnjev – vztrajam pri besedi popoln upor, ne gre za njegove pomanjkljive krščanske, buržoazne ali socialistične oblike – priključuje skrajnemu uporu davnih gospodarjev. Volja po ukinitvi suženjstva in vseh njegovih posledic (proletarec, izvrševalec, podrejeni in pasivni človek) dejansko ponuja enkratno priložnost volji

po vladanju svetu, ki jo omejujeta zgolj na novo določena narava in upornost, s katero se objekti zoperstavljajo svoji preobrazbi.

Ta priložnost je del zgodovinske prihodnosti. Zgodovina obstaja zato, ker obstajajo zatirani. Boj proti naravi, in potem boj proti različnim družbenim organizacijam za boj proti naravi, je vedno boj za človeško emancipacijo, boj za totalnega človeka. Zavračanje suženjstva je zares tisto, kar spreminja svet.

Kakšen je torej cilj zgodovine? "V določenih pogojih" (Marx) zgodovino delajo sužnji in njihov boj proti sužnosti, torej ima lahko en sam cilj: uničenje gospodarjev. Po drugi strani hoče gospodar nenehno uhajati zgodovini in jo zavračati s pobijanjem tistih, ki jo delajo, in to proti njemu.

In tu sta dva paradoksa:

1) Najbolj človeški vidik davnih gospodarjev je v njihovem stremljenju k popolnemu vladanju. Tak projekt zahteva popolno blokado zgodovine, torej skrajno zavračanje emancipacijskega gibanja, torej popolno nečlovečnost.

2) Kdor hoče ubežati zgodovini, je ranljiv. Večja ko je želja po begu, tem hitreje se bežeči znajde pred zgodovino in tem zanesljiveje pade pod njenimi udarci; odločitev za nedejavnost se ne more zoperstaviti naskokom žive realnosti, pa tudi dialektiki produkcijskih moči ne. Gospodarji so v zgodovini žrtvovani; zgodovina jih melje v skladu s strogim programom, pravcatim "planiranjem", ki ga z vrha piramide sedanjosti zasnavlja tri tisoč let kontemplacije; gospodarje uničuje linija moči, ki opozarja na Smisel Zgodovine (konec sužnjelastniškega sveta, konec fevdalnega sveta, konec buržoaznega sveta).

Prav zato, ker se ji trudijo ubežati, jih zgodovina redoljubno spravlja v svoje predele; eden za drugim stopajo v premočrten časovni razvoj, in tega si sami še najbolj želijo. Po drugi plati pa se zdi, da tisti, ki zgodovino delajo – revolucionarji, s totalno svobodo opiti sužnji – delujejo *sub specie æternitatis*, v znamenju nečasovnosti, gnani od nepotešljive žeje intenzivnega življenja in proti svojemu cilju hodeč po poti različnih zgodovinskih razmer. Je morda filozofski pojem večnosti povezan z zgodovinskimi poskusi emancipacije, bodo nemara ta pojem, tako kot filozofijo samo, nekoč uresničili tisti, ki v sebi nosijo totalno svobodo in konec tradicionalne zgodovine?

3) Premoč negativnega pola potujitve nad pozitivnim je v tem, da je le popoln upor tisti, ki omogoča projekt absolutne nadvlade. V boju za ukinitve omejevanja sužnji poganjajo gibanje, s katerim zgodovina izničuje gospodarje, onstran zgodovine pa si sužnji s tem pripravljajo možnost nove oblasti nad stvarmi, oblasti, ki si prilašča bitja, ne pa objekte. A v samem poteku počasi izdelane zgodovine se je hočeš nočeš zgodilo, da so se, namesto da bi



izginili, gospodarji izrodili, da ni bilo več gospodarjev, temveč le še sužnji, ki konzumirajo svojo oblast, razlike med njimi pa so zgolj razlike v količini použite oblasti.

Usodno je bilo, da mora preoblikovanje sveta s produkcijskimi silami počasi, najprej skozi buržoazno etapo, uresničiti stvarne pogoje za popolno emancipacijo. Danes, ko bi avtomatika in kibernetika, rabljeni v smislu človečnosti, dovoljevali izgraditev sanj starih gospodarjev in sužnjev vseh časov, je tu le družbeno brezoblična magma, v kateri zmešnjava v vsakem bitju posebej združuje pomilovanja vredne koščke gospodarjev in sužnjev. Vendar bodo iz tega *vladanja izravnanih vrednosti* izšli novi gospodarji, gospodarji brez sužnjev.

Mimogrede bi rad pozdravil de Sada. V svojem privilegiranem nastopu na zgodovinski prelomnici, kakor tudi v svoji osupljivi bistrovidnosti je bil zadnji med uporniškimi plemiči. S čim si gospodarji z gradu Selling zagotovijo svoje absolutno gospostvo? Pokoljejo svojo služinčad in s tem vstopijo v večnost užitka. To je téma *120 dni Sodome*.

Markiz in *sans-culotte* D. A. F. de Sade združuje popolno hedonistično logiko pokvarjenega velikaša in revolucionarno voljo do brezmejnega uživanja subjektivnosti, končno iztrgane iz okvirov hierarhije. Brezupno prizadevanje za izničenje pozitivnega in negativnega pola potujitve ga samo po sebi uvršča med najpomembnejše teoretike totalnega človeka. Čas je že, da začnejo revolucionarji brati de Sada prav tako skrbno, kot berejo Marxa. (Res je, da strokovnjaki za revolucijo Marxa poznajo zlasti po tem, kar je napisal pod psevdonimom Stalin ali, v najboljšem primeru, Lenin ali Trockij.) Kakor koli že, nobena želja po koreniti spremembi vsakdanjega življenja se odslej ne bo mogla ogniti niti velikih zanikovalcev oblasti niti starih gospodarjev, ki so se znali počutiti utesnjene v moči, podeljeni od Boga.

## 2

Buržoazna oblast so krmile drobtine fevdalne oblasti. Buržoazna oblast je razdrobljena fevdalna oblast. Aristokratsko avtoriteto je razjedala, mendrala in razdejala revolucionarna kritika, vendar to uničenje nikdar ni doseglo končne posledice – konca hierarhične oblasti. Smrt aristokracije je ta avtoriteta preživela v svoji parodični obliki, v podobi nekakšne predsmrtne spake. Zadragnjeni v svojo parcelirano oblast so buržoazni voditelji iz svojega delčka krpali celoto (in totalitarnost ni nič drugega) in gledali, kako gre v franže njihov prestiž, odmirajoč v razpadanju spektakla. Kakor hitro je umanjala resnost mita in vera v oblast, ni ostalo v načinu vodenja nič drugega kot klovnovski teror in demokratične oslarije. Ah, prelepi otročiči Bonaparta, Louisa-Philippa, Napoléona

III., Thiersa, Alfonza XIII., Hitlerja, Mussolinija, Stalina, Franca, Salazarja, Naserja, Maa, de Gaulla..., razmnožujočih se Ubujev, ki so na štirih straneh neba rojevali zmeraj bolj debilne splavljence. Še včeraj so vihteli bakle svoje oblasti kot Jupitrove strele, zdaj pa opičja oblast na družbenem prizorišču zbira le še uspehe pri kritiki, nič več pri občinstvu. Zanje so le še drugorazredne vloge. Francova smešnost seveda še naprej mori – tega nihče ne namerava pozabiti – a treba je vedeti, da bo neumnost oblastí kmalu ubijala bolj zanesljivo kot neumnost na oblásti.

Možganozdružka naše spokorniške kolonije, to je spektakel. Gospodarji-sužnji so danes njeni zvesti služabniki, statisti in režiserji hkrati. Kdo jim bo hotel soditi. Trdili bodo, da niso krivi. In so dejansko nekrivi. Spontano priznanje jim bo bolj prav prišlo kot cinizem, pritrjujoče žrtve bolj kot ustrahovanje, mazohistične črede bolj kot sila. Strahopetnost vódenih je alibi za voditelje. Pa so vendar vsi vódeni, kakor stvari jih vse manipulira abstraktna oblast, nekakšna sama-po-sebi-organizacija, po katere zakonitostih so se prisiljeni ravnati vsi tako imenovani voditelji. Ni stvarjem sojeno, onemogočeno jim je škodovati.

Oktobra 1963 se je M. Fourastié spraševal o voditelju prihodnosti in prišel do tehle sklepov: "Voditelj je izgubil svojo skoraj *magično* moč; je in bo človek, sposoben *povzročati dejanja*. Na koncu se bo razvila nadvlada delovnih skupin, ki bodo pripravljale odločitve. Voditelj bo predsednik komisije, vendar bo znal *skleniti in odločiti*." (Podčrtal R.V.) Tu spet najdemo tri zgodovinske stopnje, ki zaznamujejo razvoj gospodarja:

- 1) načelo dominacije, povezano s fevdalno družbo;
- 2) načelo izkoriščanja, povezano z buržoazno družbo;
- 3) načelo organizacije, povezano s kibernetizirano družbo.

Te tri prvine so v bistvu nerazdružljive. Ni dominacije brez hkratnega izkoriščanja in organiziranja; a njihova pomembnost se spreminja v skladu z dobami. V prehajanju iz ene v drugo stopnjo se avtonomija in delež gospodarja krčita, se manjšata. Človečnost gospodarja gre proti ničli, medtem ko gre nečlovečnost raztelesene oblasti proti neskončnosti.

Po *načelu dominacije* gospodar sužnjem odreka obstoj, ki bi omejeval njegovega. V *načelu izkoriščanja* delodajalec delavcem dodeljuje obstoj, ki prehranjuje in krepi njegovega. Načelo organizacije razvršča posamezne obstoje kot ulomke, glede na njihovo stopnjo sposobnosti vodenja in izvrševanja (šef delavnice naj bi bil naprimer določen na podlagi dolgih izračunov njegovega izkoristka, njegove reprezentativnosti itd. kot 56 odstotkov funkcije vodenja, 40 odstotkov funkcije izvrševanja in 4 odstotki nedoločene, kakor bi dejal Fourier).

Dominacija je pravica, izkoriščanje je pogodba, organizacija pa red stvari. Tiran gospoduje v skladu s svojo voljo do moči, kapitalist izkorišča v skladu z zakonitostmi dobička, organizator načrtuje in

je načrtovan. Prvi hoče biti izbran, drugi pravičen, tretji racionalen in objektivni. Nečlovečnost fevdalnega gospoda je človečnost, ki išče samo sebe; nečlovečnost izkoriščevalca se opravičuje s tem, da človečnost zapeljuje s tehničnim napredkom, udobjem, bojem proti lakoti in boleznim; nečlovečnost kibernetika je sprejemljiva nečlovečnost. Tako je gospodarjeva nečlovečnost postajala zmeraj manj človeška. Zakaj več je grozote v taboriščih za sistematično iztrebljanje kot v morilski blaznosti fevdalcev, ki so se vojskovali brez razloga. In kako lirični so videti poboji v Auschwitzu v primerjavi z ledenimi rokami posplošenega pogojevanja, ki jih proti prihodnji, tako bližnji družbi izteguje tehnokratska organizacija kibernetikov. Naj ne bom razumljen narobe, ne gre za to, da bi izbirali med "človečnostjo" črke v potrdilu o delovnem razmerju in "človečnostjo" izpiranja možganov. Potem bi izbirali med potenco in giljotino! Hočem le reči, da gre h koncu dvomljivi užitek v gospodovanju in mendranju. Kapitalizem je uvedel potrebo po izkoriščanju ljudi, ne da bi pri tem strastno užival. Brez sadizma, brez tega negativnega veselja do obstoja, ki nujno povzroča trpljenje, celo brez perverzije človečnosti in celo brez na glavo postavljene človečnosti. Vladanje stvari se izpolnjuje. Z odrekanjem hedonističnemu načelu so se gospodarji odrekli gospodovanju. To napako bodo lahko popravili šele gospodarji brez sužnjev.

Kar je produkcijska družba začela, danes izpolnjuje diktatura potrošnega. Načelo organizacije izpopolnjuje resnično prevlado mrtvih predmetov nad ljudmi. Delež oblasti, ki je ostal imetnikom produkcijskih sredstev, izgine v trenutku, ko svojim lastnikom uhajajoči stroji preidejo pod nadzor tehnikov, ki organizirajo njihovo uporabo. Medtem ko vodenje organizatorjev počasi prevzemajo sheme in programi, ki so jih sami izdelali. Preprost stroj bo zadnja upravičena oblika obstoja šefa, zadnja zaslomba končne sledi njegove človečnosti. Kibernetična organizacija produkcije in potrošništva je možna šele skozi nadzor, načrtovanje in racionalizacijo vsakdanjega življenja.

Strokovnjaki so torej ti razdrobljeni gospodarji, ti gospodarji-sužnji, ki preplavljajo ozemlje vsakdanjega življenja. Njihove možnosti, in to je gotovo, so nikakršne. Že leta 1867 je na kongresu v Baslu Francau iz I. Internacionale izjavil: "Predolgo smo bili priklenjeni na vlačilec diplomiranih markizov in princev znanosti. Skrbimo za svoje stvari sami, in naj bomo še tako neveščti, nikoli jih ne bomo opravili slabše, kot so bile opravljene v našem imenu." Modre besede, katerih smisel se krepi z množitvijo strokovnjakov in z njihovim vdorom v življenje posameznika. Ostro se zarisuje razdeljevanje na tiste, ki so poslušni magnetični privlačnosti kafkovega kibernetičnega stroja, in tiste, ki si ji, sledeč svojim lastnim vzgibom, prizadevajo pobegniti. Ti zadnji so nosilci človeške totalnosti, ker k njej ne more več stremeti nihče iz starega klana gospodarjev. Na eni strani ostajajo le še stvari, ki z enakomerno

hitrostjo padajo v praznino, na drugi pa davni projekt sužnjev, opitih s totalno svobodo.

### 3

*Gospodar brez sužnjev ali aristokratsko preseganje aristokracije.* – Gospodar se je izgubil na istih poteh kot Bog. Kakor Golem se sesuje v trenutku, ko preneha ljubiti ljudi, se pravi v trenutku, ko neha ljubiti predajanje užitku, s katerim ljudi zatira. Ko opusti hedonistično načelo. Malo je užitka v premikanju stvari, v manipuliranju s pasivnimi, kakor opeka neobčutljivimi bitji. Prefinjeni Bog potrebuje živa bitja, utripajoče meso, duše, ki trepečejo od groze in strahospoštovanja. Da bi lahko občutil svojo lastno veličino, mora čutiti navzočnost privržencev, gorečih v molitvi, v upor, v zvitosti, celo v bogokletju. Katoliški Bog je voljan dati resnično svobodo, vendar tako, da vračilo zaračunava z obrestmi. Ljudem pusti, da gredo, kot gredo mačke na miši, a le do zadnje sodbe, ko jih bo požrl. Potem pa se proti koncu srednjega veka, ko na prizorišče stopi buržoazija, na paradoksen način počloveči, ker postane objekt, in tudi ljudje postanejo objekti. S tem, ko ljudi obsodi na vnaprejšnjo določitev usode, Calvinov Bog izgubi užitek določevanja in ni več svoboden v izbiri, koga in kdaj bo zmendral. Bog trgovinskih transakcij je brez domišljije, hladen in izmerljiv kot eskontna stopnja, se sramuje in se skriva. *Deus absconditus*. Dialog je prekinjen. Pascal obupuje. Descartes ne ve več, kaj bi z dušo, ki se nima kam vpeti. Pozneje – prepozno – si bo Kierkegaard prizadeval obuditi subjektivnega boga z obujanjem subjektivnosti ljudi. Toda nič ne more oživiti Boga, ki je v človeškem duhu postal “véliki zunanji objekt”; dokončno je umrl, spremenjen v kamen, v koralo. In zdi se, da so ljudje, ujeti v smrtonosnost zadnjega objema (hierarhizirana Oblika oblasti), obsojeni na popredmetenje (reifikacijo), na smrt človečnosti. Perspektiva oblasti ponuja v kontemplacijo le še stvari, delčke velikega božjega kamna. Ali ni to perspektiva, v katero sociologija, psihologija, ekonomija in znanost, ki jim pravimo humanistične – v skrbi, da bi opazovale objektivno –, uperjajo svoj mikroskop?

Zakaj je gospodar prisiljen opustiti hedonistične zahteve? Mar ni res, da mu prav to, da je gospodar, da je tako nagnjen k superiornosti v hierarhiji, onemogoča totalni užitek? In ta opustitev raste v skladu z drobljenjem hierarhije, z množitvijo gospodarjev (ki se na ta način manjšajo), s tem, da zgodovina demokratizira oblast. Užitek nepopolnih gospodarjev. Videli smo, kako buržoazni gospodarji, ubujski plebejci, svoj pivniški upor kronajo s pogrebni slavjem fašizma. Pri gospodarjih-sužnjih, zadnjih hierarhiziranih ljudeh, pa niti slava več ne bo; samo žalost stvari, zdolgočasena jasnost, nelagodno počutje v tej vlogi, zavest o nični biti.

Kaj se bo zgodilo s stvarmi, ki nas vodijo? Jih bo treba uničiti? Če se to zgodi, bodo k uničenju sužnjev na oblasti najbolj poklicani tisti, ki se že od nekdaj borijo proti suženjstvu. Ljudska ustvarjalnost, ki je nista uničili niti avtoriteta gosposke niti avtoriteta delodajalcev, se nikoli ne bo uklonila programskim potrebam in tehnokratskemu planiranju. Rekli bodo, da je v uničenju abstraktne oblike in sistema manj strasti in navdušenja kot v usmrtni osvraženih gospodarjev: to je napačen pogled na problem, pogled s stališča oblasti. V nasprotju z buržoazijo se proletariat ne opredeljuje glede na svojega razrednega nasprotnika, temveč prinaša konec razrednega ločevanja in konec hierarhije. Vloga buržoazije je bila izključno negativna. Saint-Just na to izvrstno opozarja: "Kar tvori državo, je popolno uničenje tistega, kar ji nasprotuje."

Če se buržoazija zadovoljuje z oboroževanjem proti fevdalnosti, torej proti sami sebi, proletariat svoje možno preseganje išče v samem sebi. Je poezija, ki jo trenutno potuje vladajoči razred ali tehnokratska organizacija, vendar je zmeraj na robu eksplozije. Je edini nosilec volje do življenja, ker je do skrajnosti spoznal neznosno naravo golega preživetja. Proletariat bo z dihom svojega užitka in spontano nasilnostjo svoje ustvarjalnosti razbil zid omejitev. Vse veselje do jemanja in željo po smehu že ima. Ker iz samega sebe črpa svojo moč in svojo strast. To, kar se pripravlja zgraditi, bo z naskokom uničilo vse, kar se mu zoperstavlja, kakor na magnetnem traku nov posnetek izbriše starega. Moč stvari bo proletariat, ki se bo hkrati ukinil kot proletariat, uničil z razkošno, nonšalantno gesto, z milostjo tistega, ki skozi zna dokazati svojo vzvišenost. Iz novega proletariata bodo izšli gospodarji brez sužnjev, ne pa pogojevalci humanizma, o katerih sanjajo onanisti iz vrst samooklicanih revolucionarnih levičarjev. Uporniška nasilnost množic je le eden od vidikov ustvarjalnosti proletariata, je njegova nestrpnost želja po samozanikanju, prav kakor že nestrpno čaka, da bo izvršil obsodbo, ki jo preživetje izreka samemu sebi.

Všeč mi je – dozdevno pravilno – razlikovanje med tremi prevladujočimi strastmi v destrukciji popredmetenega (reificiranega) reda. *Strast do absolutne moči*, strast, ki deluje na objekte, neposredno postavljene na voljo ljudem; brez posredovanja ljudi samih. Torej uničenje tistih, ki se obešajo na red stvari, sužnjev, ki so nosilci razdrobljene oblasti. "Ker ne prenesemo več pogleda nanje, sužnje ukinjamo" (Nietzsche).

*Strast do uničenja omejitev*, do razbitja okovov. O tem govori de Sade: "Ali je dovoljene užitke mogoče primerjati z užitki, ki k dosti bolj pikantnim čarom pridružujejo neprecenljivo mikavnost lomljenja družbenih zavor in rušenja vseh zakonov?"

*Strast do popravljanja nesrečne preteklosti*, do vračanja k izpraznjenim upom, tako v individualnem življenju kot v zgodovini zatrtih revolucij. Kakor je bilo legitimno kaznovati Ludvika XVI. za zločine njegovih predhodnikov, ne manjka niti privlačnih razlogov

(ker maščevanje nad stvarmi ni mogoče) za to, da bi izbrisali iz spomina dogodke, boleče za vse svobodne duhove: ustreljene v Komuni, mučenje kmetov l. 1525, pobite delavce, preganjane in poklane revolucionarje, s kolonializmom opustošene civilizacije, nešteto preteklih grozot, ki jih sedanost nikoli ni izničila. Popravljanje zgodovino je postalo mogoče, zato tudi privlačno. Utopiti Babeufovo, Lacenairovo, Ravacholovo in Bonnotovo kri v krvi mračnih potomcev sužnjev reda, temelječega na profitu in ekonomskih mehanizmih, tistih, ki so znali okrutno zavirati človeško emancipacijo.

Užitek v rušenju oblasti, užitek gospodarjev brez sužnjev in užitek v popravljanju zgodovine ustoličujejo vsakogaršnjo individualnost. Revolucionarni trenutek vabi vsakega človeka, da si sam ustvari zgodovino. *Vzrok za svobodo uresničitve*, ki istočasno preneha biti vzrok, se vedno združi s subjektivnostjo. Le takšna perspektiva omogoča opitost z možnimi in vrtoglavo vseh užitek, ki so vsem na razpolago.

\*

Izogniti se je treba temu, da bi se stari red stvari zrušil na glave njegovih uničevalcev. Plaz potrošništva nas lahko odnese proti dokončnemu propadu, če ne bo nihče poskrbel za kolektivne zaklone pred pogojevanjem, spektaklom in hierarhično organizacijo; zaklone, iz katerih bodo krenile prihodnje ofenzive. Zdaj so v pripravi mikrodružbe, ki bodo uresničile projekt starih gospodarjev in ga osvobodile hierarhične žindre. Preseganje "zlobnega velikaša" bo dobesedno uveljavilo občudovanja vredno Keatsovo načelo: "Vse, kar je lahko uničeno, mora biti uničeno, da bodo otroci odrešeni suženjstva." To preseganje se mora hkrati udejanjiti na treh točkah:

- 1) preseganje patriarhalne organizacije;
- 2) preseganje hierarhizirane oblasti;
- 3) preseganje subjektivne samovoljnosti, oblastniških muh.

1. Rodovno nasledstvo vsebuje magično moč aristokracije, iz generacije v generacijo prenašano energijo. S spodkopavanjem fevdalne prevlade je buržoazija proti svoji volji prisiljena spodkopati družino. Prav tako ravna v odnosu do družbene organizacije... Ta negativnost, to sem že povedal, je zagotovo njen najbogatejši, najbolj "pozitiven" vidik. Toda kar manjka buržoaziji, je zmožnost preseganja. V čem bi bilo preseganje družine aristokratskega tipa? Treba je odgovoriti: vzpostavitev koherentnih skupin, v katerih je individualna ustvarjalnost namenjena kolektivni, in ta zadnja jo krepi; skupin, v katerih neposrednost doživite sedanosti nase prevzame energetskega potencial, ki je pri fevdalcih izhajal iz preteklosti. Relativna nemoč gospodarja, ki ga mrtviči

njegov hierarhični sistem, ne dopušča namiga na nemoč otroka, vzgajanega v meščanski družini.

Otrok pridobiva subjektivno izkušnjo svobode, ki je neznana vsakršni živalski vrsti, vendar vseeno ostaja objektivno odvisen od svojih staršev; odvisen je od njihove skrbi in spodbud. Kar razlikuje otroka od živali, izhaja iz dejstva, da je otroku lasten čut za preobrazbo sveta, se pravi neomejena poezija. Hkrati mu je prepovedan dostop do tehnik, ki jih odrasli večino časa uporabljajo proti takšni poeziji, naprimer proti otrokom, ki so s tem pogojevani. In ko se otroci končno dokopljejo do teh tehnik, so pod bremenom omejitev v svoji zrelosti že izgubili tisto, kar je ustvarjalo vzvišenost njihove otroškosti. Svet starih gospodarjev zapade v isto prekletstvo kot svet otrok: nima dostopa do osvobojevalnih tehnik. Odtlej mu je prisojeno le sanjati o *preobrazbi* sveta in živeti v skladu z zakoni *prilagajanja* svetu. V trenutku, ko buržoazija razvije visoko stopnjo tehnik preobražanja sveta, postane videz hierarhizirane organizacije – ki jo upravičeno imamo za najboljši tip koncentracije energije v svetu, kjer energija nima dragocene podpore strojev – arhaičen, podoben zavori za razvoj človeške moči nad svetom. Hierarhični sistem, oblast ljudi nad ljudmi, onemogoča razpoznavanje veljavnih nasprotnikov, prepoveduje realno preobrazbo okolice, da bi na ta način to preobrazbo vklenila v potrebe po prilagajanju okolici in po vključitvi v obstoječe stanje stvari. Zato:

2. Da bi uničili družbeni zaslon, ki potuje naš pogled na svet, je v obliki postulata pomembno postaviti zavračanje vsakršne hierarhije znotraj skupine. Sam pojem diktature proletariata si zasluži primerno razlago. Diktatura proletariata je povečini postala diktatura nad proletariatom, postala je institucija. Vendar je, kot je zapisal Lenin, “diktatura proletariata goreč boj, krvav ali nekrvav, nasilen ali miroljuben, vojaški ali gospodarski, pedagoški ali administrativen, boj proti silam in tradicijam Starega Sveta.” Proletariat ne more uveljaviti trajne nadvlade, ne more izvajati sprejemljive diktature. Zaradi imperativne potrebe po razbitju nasprotnika mora v svojih rokah skoncentrirati zelo koherentno represivno oblast. Prehoditi mora torej pot diktature, ki zanika samo sebe, kakor stranka, “katere zmaga mora biti tudi njen poraz”, kakor proletariat sam. S svojo diktaturo mora proletariat na dnevni red takoj uvrstiti svoje zanikanje. Pri tem si ne more pomagati drugače, kot da v kratkem časovnem obdobju – tako krvavem ali tako malo krvavem, kot to narekujejo okoliščine – uniči tiste, ki so v napoto njegovemu projektu popolne osvoboditve, tiste, ki nasprotujejo njegovemu koncu kot koncu proletariata. Uničiti jih mora popolnoma, kakor je treba uničevati najbolj plodno golazen. In v vsakem posamezniku mora uničiti najmanjše prestižne muhe, najbolj neznatne hierarhične pretenzije, ter spodbujati proti njim, se pravi proti vlogam, jasen vzgib k avtentičnemu življenju.



3. Konec vlog pomeni zmagoslavje subjektivnosti. In ta končno razpoznan, v središče zanimanja postavljena subjektivnost na protisloven način vzpostavi novo objektivnost. Nov svet predmetov – nova narava, če hočete – se bo na novo sestavil z odhodom zahtev individualne subjektivnosti. Tudi tu se vzpostavlja odnos med perspektivama otroštva in fevdalne gospode. V enem in drugem primeru, čeprav na drugačen način, so možnosti zakrinkane z zaslonom družbene potujitve.

Le kdo se ne spominja? Otroška samota se odpira k prvinskim širjavam, vsaka paličica je čarovniška. Potem se je bilo treba prilagoditi, postati del družbe in družabnosti. Samota se je izpraznila, otroci so kljub svoji volji izbrali staranje, širjava pa se je zaprla kot knjiga pravljic. Nihče na tem svetu se nesnagi pubertete ne izvije dokončno. In potrošniška družba počasi zaseda samo otroštvo. Se bodo manj kot deset let stari otroci pridružili najstnikom v veliki družini potrošnikov, se bodo hitreje starali v "potrošnem" otroštvu? Tu ni mogoče, da ne bi občutili podobnosti med zgodovinskim propadom starih gospodarjev in zmerom hujšim propadanjem otroškega kraljestva. Človeška pokvarjenost ni še nikdar dosegla takega vrhunca. Še nikoli nismo bili tako oddaljeno blizu totalnemu človeku.

Muhe starih gospodarjev, plemiške gospode, so v primerjavi z otroškimi muhami gnusno nizkotne v tem, da zahtevajo zatiranje drugih ljudi. Kar je v fevdalni poljubnosti določanja subjektivnega (kakor pač želim, dam ti bogastvo ali smrt), kvari in ovira beda njegove uresničitve. Gospodarjeva subjektivnost se dejansko uresničuje le z zanikanjem subjektivnosti drugih, s čimer samo sebe zaplete v verige; vklene se, ko hoče vkleniti druge.

Otroku ni dan privilegij nepopolnosti. Pravico do svoje čiste subjektivnosti izgubi v enem samem zamahu. Poslušaj, kako je otročji, in da bi se moral obnašati kot odrasel človek. In vsak zraste, svojo otroškost pa tlači, vse dokler ga umska oslabeledost in agonija ne prepričata, da mu uspeva živeti življenje odraslega.

Otroška igra mora biti, tako kot igra velike gospode, osvobodjena in znova počaščena s priznanjem. Današnji trenutek je temu zgodovinsko naklonjen. Otroštvo je treba rešiti z uresničitvijo projekta starih gospodarjev; otroštvo in njegova suverena subjektivnost; otroštvo in ta smeh, ki je kakor šelestenje spontanosti, otroštvo in ta način, kako priti v stik s samim seboj in razsvetliti svet, in ta način, kako osvetliti predmete s prečudno znano lučjo.

Izgubili smo lepoto stvari, njihov način obstoja, ko smo jih pustili umreti v rokah oblasti in bogov. Čudovito sanjarjenje nadrealistov si je zaman prizadevalo, da bi jim s poetičnim obžarjenjem spet vdihnilo življenje; moč domišljije ne zadostuje za razbitje skorje družbene potujitve, ki zapira stvari; ne uspe ji, da bi jih pripeljala do svobodne igre subjektivnosti. Z vidika oblasti so

kamen, drevo, mešalnik ali elektronski pospeševalnik mrtvi predmeti, križi, zabiti v voljo po tem, da bi jih videli kot drugačne, da bi jih spremenili. In vendar sem onstran tega, kar naj bi ti predmeti pomenili, prepričan, da bom odkril njihovo razburljivost. Vem, kakšno strast lahko sproži stroj v hipu, ko služi igri, domišljiji, svobodi. V svetu, kjer je vse živó, z drevesi in kamni vred, ni več pasivno opazovanih znakov. Vse govori o radosti. Zmagoslavje subjektivnosti bo stvarjem povrnilo življenje; in ali ni dejstvo, da mrtve stvari danes nevzdržno gospodujejo nad subjektivnostjo, v bistvu najugodnejša zgodovinska priložnost, da pridemo do višje stopnje življenja?

Za kaj gre? Uresničiti v današnji govorici, se pravi v praksi, tisto, kar je neki heretik povedal Ruysbroecku: "Bog ne more ničesar vedeti, želeti ali storiti brez mene. Z Bogom sem ustvaril sebe in vse stvari, in moja roka podpira nebo, zemljo in vsa bitja. Brez mene ne obstaja nič."

\*

Treba je na novo odkriti druge meje. Mejá družbene potujitve ni več, zdaj nas le še zapirajo ali v najboljšem primeru zlorablajo. Dolga stoletja so ljudje ostajali pred črvivimi vrati in v njih z smeraj večjo lahkoto dolbli majhne luknjice. Da se podro, danes zadostuje sunek z ramenom in šele takrat se vse začne. Problem proletariata ni več prevzem oblasti, ampak dokončna ukinitvev oblasti. Z druge strani hierarhiziranega sveta nam prihajajo nasproti možnosti. Prednost življenja pred preživetjem bo zgodovinsko gibanje, ki bo razdejaló zgodovino. Upoštevanja vredne nasprotnike bo treba iznajti; naša stvar bo, kako z njimi najti stik in se z njimi boriti z druge strani – z otročje strani – stvari.

Bodo ljudje s kozmičnim navezali dialog, podoben tistemu, ki so ga najbrž navezovali prvi prebivalci zemlje; toda ali bodo z njim navezali dialog na višji stopnji, na stopnji, ki bo prešla prazgodovino, brez spoštljivega trepetanja razoroženih primitivnežev pred njegovo skrivnostjo? Bodo skratka vsilili kozmosu človeški pomen, da bo zamenjal božjega, ki si ga je kozmos naložil v svitu časov?

In ta druga neskončnost, resnični človek, to telo, to delovanje živcev, to delo mišic, te blodnje sanj, jih bo morda nekega dne obvladal? Bo individualna volja, končno osvobodjena kolektivne, nazadnje le zmagoslavno presešla zlovešče popolni nadzor, ki ga je policijsko pogojevanje znalo vsiliti človeškemu bitju? Iz človeka znamo narediti psa, opeko, esesovca, pa ne bi znali narediti človeka?

Nikoli ne bomo dovolj prepričani, da smo nezmotljivi. To mnenje smo prepustili – iz prevzetnosti nemara – ustaljenim formam, velikim gubam: oblasti, Bogu, papežu, šefu, drugim. In vendar smo

vsakokrat, ko smo govorili o Družbi, o Bogu, o vsemogočni Pravici, govorili o svoji moči, le da smo o njej govorili slabo in posredno. Zdaj smo eno stopnjo nad prazgodovino. Prihaja druga človeška organizacija, družbena organizacija, v kateri bo individualna ustvarjalnost pustila prosto pot svoji energiji, ki bo v svet zarisala vsakogaršnje sanje v harmoniji s sanjami vseh drugih.

Utopija? Dajte no! Kaj je zdaj to prezirljivo smrkavanje? Ne poznam človeka, ki se na ta svet ne bi opiral kot na nekaj, kar mu je najdražje. In brez dvoma mnogi, ki izpustijo oprimek, porabijo za padec toliko obupane gorečnosti, kot so je porabili za to, da so se prej vkopali. Vsakdo si želi, da bi zmagala njegova subjektivnost: ljudi je torej treba združiti na temelju te skupne želje. Nihče ne more okrepiti svoje subjektivnosti brez pomoči drugih, brez pomoči skupine, ki je sama po sebi središče subjektivnosti, dosleden odsev subjektivnosti njenih članov. Situacionistična Internacionala je doslej edina skupina, ki je odločena braniti radikalno subjektivnost.

*Prevedel Primož Vitez*

**Raoul Vaneigem** (rojen 1934) je bil ob Guyu Debordu najpomembnejši teoretik SI. Po razhodu s SI je nadaljeval pisanje o revolucionarni in umetniški teoriji. 1979. leta je v Parizu izšlo nadaljevanje *Traités...* z naslovom *Les Livres des Plaisirs*.





Spektakularna razkrilja

... IN ZATEM POVSOD DRUGOD...



# O bedi študentskega življenja

(z ekonomskega, političnega, psihološkega, seksualnega in predvsem intelektualnega vidika, s skromnim predlogom za njegovo izboljšanje)<sup>1</sup>

## OSRAMOTITI SRAM Z NJEGOVIM JAVNIM RAZGALJENJEM

Nič ne tvegamo, če zapišemo, da je poleg policaja in duhovnika v Franciji najbolj univerzalno prezirano bitje prav študent. Toda razlogi za njegovo zaničevanje so pogosto napačni in le odsevajo dominantno ideologijo. Razlogi, zaradi katerih ga revolucionarna misel upravičeno zaničuje, pa ostajajo potlačeni in neizrečeni. Kakor koli že, goreči pristaši lažne opozicije se zavedajo teh napak – napak, ki so tudi njihove. Svoje dejansko zaničevanje sprevrtaajo v pokroviteljsko občudovanje. Tako se nemočna levičarska inteligenca (od *Les Temps Modernes* do *L'Express*) vzneseno navdušuje nad t. i. “študentskim uporom”, dejansko propadajoče birokratske organizacije (od “Komunistične” partije do Nacionalne zveze študentov Francije) pa ljubosumno tekmujejo za “moralno in materialno” podporo študentov. Pokazali bomo, čemu tako zanimanje za študente in njegovo ukoreninjenost v dominantni realnosti čezmerno razvitega kapitalizma. Pamflet bomo uporabili za postopno razkrivanje razlogov tega zanimanja: odtujitvi nujno sledi njena ukinitiv.

<sup>1</sup> Pamflet je nastal novembra 1966 s sodelovanjem med člani SI – predvsem Mustapha Khayatija – in AFGES (Zveza študentov v Strassbourgu). Vzeli smo ga iz zbornika *Situationist Anthology*, ki ga je uredil Ken Knabb (Bureau of Public Secrets, Berkley, ZDA 1989). Slovenski prevod je nastal na podlagi Knabbovega prevoda v angleščino. Za razloge, čemu je temu tako, glej ustrezno opombo v tekstu *Stewart Homea* v tej publikaciji. Za drugačno obrazložitev pa paragraf 207 v *Debordovem* tekstu (prav tako v tej publikaciji). Knabbove opombe smo iz prevoda izpustili. (Op. ur.)



---

<sup>2</sup> Marc Kravetz, spreten govornik in politik Nacionalne zveze študentov Francije, je naredil napako, ko je napisal "teoretično raziskavo": 1. 1964 je objavil zagovor študentskega sindikalizma v **Les Temps Modernes**, isto leto ga je v istem mediju tudi preklical.

<sup>3</sup> Seveda uporabljamo koncepte spektakel, vloga, itd. v situacionističnem smislu.

Do sedaj so vse analize in raziskave študentskega življenja zaobšle bistvena vprašanja. Ne presegajo okvirov akademskih specializacij (psihologije, sociologije, ekonomije), in prav zato so že v osnovi zmotne. Že dolgo tega je Fourier razkril "metodološko kratkovidnost" obravnave bistvenih vprašanj brez njihove umestitve v moderno družbo kot celoto. Človek zaradi vseh detajlov ne vidi celote, kajti fetišizem dejstev zakriva bistvene kategorije. O družbi je bilo že vse izrečeno, razen tistega, kar družba res je: družba, v kateri dominirata potrošniško blago in spektakel. Sociologa Bourderon in Passedieu v svojem delu *Les Héritiers: les étudiants et la culture* ne moreta preseči tistih nekaj parcialnih resnic, ki sta jih prikazala. Kljub dobrim namenom sta zapadla v univerzitetno moralnost, v neizogibno Kantovo etiko "resnične demokratizacije skozi resnično racionalizacijo učnega sistema" – t. j. poučevanje sistema. Njuni učenci, kravetzjanci<sup>2</sup>, pa le nadomeščajo njuno malenkostno birokratsko zamero z mešanico zastarele revolucionarne frazeologije.

Moderna kapitalistična spektakularnost<sup>3</sup> reifikacije vsakomur dodeli specifično vlogo v sistemu vsesplošne pasivnosti. Pri tem študent ni izjema. Njegova vloga je le provizorična, generalka za njegovo končno vlogo konzervativnega elementa v sistemu potrošniškega blaga. Biti študent je torej oblika iniciacije.

Ta iniciacija magično rekapitulira vse značilnosti mitične iniciacije in ostaja popolnoma odrezana od zgodovinske, individualne in družbene realnosti. Študent živi dvojno življenje: razpet je med življenjem, v kakršnem živi v sedanjosti kot študent, in med izločenostjo, v katero bo nekega dne potisnjen, ko ne bo več študent. Medtem mu njegova shizofrena zavest omogoča, da se umakne v svojo "iniciacijsko skupino", pozabi na svojo prihodnost in se usidra v mistični prehod sedanjosti, ki je zaščiten pred zgodovino. Ni presenetljivo, da se izogiba soočenju s svojo situacijo, še posebno z njenimi ekonomskimi vidiki: v naši "družbi obilja" je študent še vedno berač. Kljub temu da več kot 80 % študentov prihaja iz plačilnih razredov, višjih od delavskega razreda, ima 90 % le-teh manj denarja kot najslabše plačani delavec. Študentska revščina je anahronizem družbe spektakla, pa vendar – še vedno ni dosegel nove revščine novega proletariata. V času, ko se vedno več mladih osvobajajo moralnih predsodkov in družinske avtoritete ter so hkrati podvrženi brezobzirnemu, neprikritemu izkoriščanju v najzgodnejših letih, se študent trdno oprime svojega neodgovornega in docilnega "podalšanega otroštva". Zapoznele adolescentske krize lahko pripeljejo do občasnih sporov z družino, vendar pa študent še vedno brez pritožb sprejema položaj otroka od različnih

institucij, ki urejajo njegovo vsakdanje življenje. (Če mu že nehajo srati na glavo, je to samo zato, da ga lahko jebejo v glavo.)

Študentska beda je le najbolj surov izraz kolonializacije vseh področij družbene prakse. S tem, ko družba projicira svojo slabo vest na študente, zakriva bedo in podložništvo vseh, ne samo študentov.

Vendar naš prezir do študenta izhaja iz čisto drugih razlogov. Študent je vreden prezira ne le zaradi svoje dejanske bede, ampak tudi zaradi svojega zadovoljstva ob vsaki vrsti bede, zaradi svoje nezdrave nagnjenosti k valjanju v lastni odtujitvi v upanju, da bo sredi vsesplošne nezainteresiranosti prebudil zanimanje za svoja specifična pomanjkanja. Zahteve modernega kapitalizma določajo, da bo večina študentov postala le nižji kader (t. j. s funkcijo, ekvivalentno tisti, ki jo je imel kvalificirani delavec v 19. stol.)<sup>4</sup>. Soočen z evidentno bedo skorajšnje "kompenzacije" svoje sramotne sedanje bede, se študent raje obrne k sedanjosti in jo okraši z iluzoričnim glamurjem. Kompenzacija ni ravno razlog za veselje; jutri bo enako mračen in povprečen kot včeraj. Zato se zateka v nerealno življenje trenutka.

Študent je stoični suženj: bolj ko ga oblasti vklepajo, bolj misli, da je svoboden. Kakor njegova nova družina – univerza, se ima za najbolj neodvisno družbeno bitje, medtem ko je dejansko podložen dvema najmočnejšima sistemoma družbene avtoritete – družini in državi. Študent je njihov olikan in hvaležen otrok. Sledeč logiki poslušnega, si deli njihove vrednote in razne mistifikacije. Iluzije, ki so jih včasih morali naprtiti tako imenovanim delavcem z "belimi ovratniki", sedaj množice prihodnjih nižjih delavskih kadrov z veseljem integrirajo in sprejemajo.

Če je nekdanja družbena revščina v zgodovini sproducirala grandiozne sisteme kompenzacije (religije), pa študent v svoji marginalni revščini ne najde nobene druge tolažbe kot najbolj obledede podobe vladajoče družbe – burleskna ponavljanja vseh njenih odtujenih proizvodov.

Kot ideološko bitje francoski študent vedno zamuja. Vse njegove vrednote in entuziazme, ves ponos njegovega malega in zaprtega sveta je zgodovina že davno obsodila za posmeha vredne in minljive iluzije.

Nekoč je univerza imela določen prestiž; študent vztraja v veri, da ima srečo, ker je nanjo vpisan. Toda spet je zamudil. Njegovo mehanično, specializirano izobraževanje je prav tako degradirano (glede na prejšnjo stopnjo splošne buržoazne kulture)<sup>5</sup> kakor njegova intelektualna raven, saj moderni ekonomski sistem zahteva množično produkcijo neizobraženih študentov, ki so postali nezmožni razmišljanja. Univerza je

<sup>4</sup> *Toda brez revolucionarne zavesti: delavec ni imel iluzije napredovanja.*

<sup>5</sup> *V mislih imamo kulturo Hegla ali enciklopedistov; ne Sorbone ali École Normale Supérieure.*



*Guy Debord: Družba spektakla*

postala institucionalna organizacija nevednosti; sama "visoka kultura" pa je postala degradirana na proizvodnjo profesorjev po tekočem traku, med katerimi so vsi kreteni in katerih večino bi že srednješolsko poslušalstvo izžvižgalo. Toda študent se vsega tega ne zaveda, še naprej s spoštovanjem posluša svoje gospodarje, zavedno potlači ves kritični duh, ki ga še premore, in se raje potopi v mistično iluzijo "biti študent" (biti nekdo, ki je resno predan učenju resnih stvari), v upanju, da mu bodo na koncu profesorji zaupali končno resnico sveta. Do takrat pa – menopavza duha. Prihodnja revolucionarna družba bo seveda ves trušč predavalnic obsodila kot čisti hrup oziroma verbalno onesnaževanje. Že zdaj "biti študent" ni nič drugega kot neokusna šala.

Študent se ne zaveda niti tega, da zgodovina spreminja celo njegov "zaprti" mali svet. Slavna "kriza univerze", ki je samo delček splošnejše krize modernega kapitalizma, ostaja objekt gluhonemega dialoga različnih specialistov. To enostavno izraža težave tega specifičnega področja produkcije v njenem zakasnelem prilagajanju vsesplošni preobrazbi produkcijskih aparatov. Ostanki stare liberalne buržuazne univerzitetne

ideologije postajajo vedno bolj banalni in njihova družbena baza izginja. V obdobju tako imenovanega kapitalizma svobodnega trga, ko je liberalna država pustila univerzi določeno marginalno svobodo, si je le-ta lahko pripisovala določeno neodvisno moč. Ampak tudi takrat je bila tesno zavezana potrebam družbe, iz katere je izhajala – zlasti potrebi po dajanju primerne splošne izobrazbe privilegirani manjšini, dokler le-ta ne zavzame svoje pozicije znotraj vladajočega razreda. Od tod tudi absurdnost tistih nostalgčnih profesorjev<sup>6</sup>, ki so zagrenjeni zaradi izgube svoje prejšnje funkcije psa čuvaja, ki je služil bodočim gospodarjem, in pridobitve znatno manj ugledne funkcije ovčarskega psa, ki mora voditi črede “belih ovratnikov” v posamezne tovarne in pisarne v skladu s potrebami planirane ekonomije. Ti profesorji vzdržujejo svojo arhaičnost kot alternativo tehnokratizacije univerze in še naprej ravnodušno zalagajo bodoče specialiste z drobcji splošne kulture, ki bodo zanje brez pomena.

Bolj resni, in zato tudi nevarnejši, so levičarski modernisti in tisti predstavniki Nacionalne zveze študentov Francije, ki jih vodijo “ekstremisti” Federacije svobodnih umetnosti. Ta struja zahteva “reformo univerzitetne strukture”, “reintegracijo univerze v družbeno in ekonomsko življenje”, se pravi njeno prilagoditev potrebam modernega kapitalizma. Različne fakultete in šole, ki so včasih vladajoči razred oskrbovale s splošno kulturo, izobrazbo in omiko, četudi so obdržale nekaj svojega anahronističnega prestiža, se spreminjajo v prisilne tovarne za pospešeno vzgojo nižjih in srednjih kadrov. Daleč od tega, da bi oporekali temu zgodovinskemu procesu, ki podreja enega zadnjih relativno avtonomnih sektorjev družbenega življenja zahtevam sistema potrošnega blaga. Ti progresivci namreč celo protestirajo, češ kako da ta proces še ni povsem končan. To so goreči pristaši bodoče kibernetične univerze, ki se tu pa tam že pojavlja.<sup>7</sup> Sistem potrošniškega blaga in njegovi moderni podložniki – to so pravi sovražniki in nič drugega.

Seveda pa vsi ti boji potekajo daleč stran od študenta samega, in sicer nekje v nebeških kraljestvih njegovih gospodarjev. Celota njegovega življenja je zunaj njegove kontrole in mu je nedosegljiva.

Zaradi svoje akutne ekonomske revščine je študent obsojen na malenkostno in ničvredno obliko preživetja. A še vedno samozadovoljen paradira s svojim vsakdanjim pomanjkanjem, kot da bi to bil originalen “lifestyle”. Iz svoje bede naredi vrlino in se pretvarja, da je boem. V vsakem primeru je boemstvo daleč od kake izvirne rešitve; predstava, da nekdo lahko živi pravo bohemsko življenje brez popolne in dokončne prekinitve

<sup>6</sup> *Ne upajo si več govoriti v imenu filistrskega liberalizma, zato vpletajo izmišljeno svobodo univerz srednjega veka, epohe “demokracije nesvobode”.*

<sup>7</sup> *Glej “Korespondenca s kibernetiki” v IS 9 in situacionistični traktat **La tortue dans la vitrine** naperjen proti neoprofesorju A. Molesu.*

---

<sup>8</sup> Glej **Seksualni boj mladine in Funkcija orgazma**.

<sup>9</sup> *Kakor pri preostali populaciji je prisila nujna, da se pojavijo pred psihiatrom v njegovem utrjenem zavetišču. Toda pri študentih zadostuje, da vedo, da je napredna predstraža kontrole postavljena v njihov geto: v tolikšnem številu hitijo tja, da morajo čakati, da pridejo na vrsto.*

z univerzitetnim okoljem, pa je popolnoma nesmiselna oziroma smešna. Toda študent boem (in vsak študent se rad pretvarja, da je po srcu boem) se oprijema svoje ponarejene in degradirane verzije tega, kar je – v najboljšem primeru je samo povprečni individualni primerek človeštva. Celotno starejše provincialne gospe vedo o življenju več kot on. Tako je nekonvencionalen, da še trideset let po Wilhelmu Reichu<sup>8</sup>, odličnem vzgojitelju mladine, sledi najbolj tradicionalnim oblikam ljubezensko-erotičnega obnašanja. S tem reproducira obče odnose razredne družbe v svojih interseksualnih odnosih. Njegova dovzetnost za rekrutiranje borcev za kakršno koli stvar je nazoren izkaz njegove resnične nemoči.

Kljub bolj ali manj ohlapnemu urniku v mejah individualne svobode, ki jo dovoli totalitarni spektakel, se študent izogiba avanturi in eksperimentiranju ter se rajši drži prisiljenega časovno-prostorskega planiranja, ki ga za njegov blagor urejajo varuhi sistema. Čeprav ni prisiljen ločiti dela od prostega časa, to prostovoljno počne in hkrati hinavsko razglaša svoj prezir nad “zadrtimi študenti”. Sprejema vsako obliko separacije in potem obiskuje svoje religiozne, športne, politične ali sindikalne klube, da lahko objokuje odsotnost komunikacije. Tako je neumen in ubog, da se celo prostovoljno podvrže univerzitetnim centrom za psihološko pomoč, agencijam psiho-polijske kontrole, ki jih je ustanovila avantgarda modernega zatiranja in ki jih seveda pozdravlja kot veliko zmago študentskega sindikalizma.<sup>9</sup>

Vendar resnična beda študentskega življenja najde svojo takojšnjo fantastično kompenzacijo v opojnosti kulturnih dobrin. V kulturnem spektaklu zavzame študent svoj naravni prostor kot spoštovanja poln učenec. Čeprav je blizu produkcijske točke, mu je dostop do “Resničnega Svetišča Kulture” onemogočen, in tako odkrije moderno kulturo kot občudujoč gledalec. V dobi mrtve umetnosti ostaja najbolj lojalni pokrovitelj gledaliških in filmskih klubov in najbolj pohlepen potrošnik zapakiranih fragmentov njenih konserviranih trupel, razstavljenih v supermarketih za premožne gospodinje. V brezpogojnem nekritičnem konsumiranju je študent v svojem elementu. Če kulturnih centrov ne bi bilo, bi jih izumil študent. Študent je živ dokaz vseh plitkosti ameriške raziskave tržišča: je očiten porabnik, dovršen v umetno induciranih različnih pristopih do proizvodov, ki so enaki v svoji praznosti; z iracionalno preferenco zaščitne znamke X (npr. Perek ali Godard) in predsodkom do zaščitne znamke Y (mogoče Robbe-Grillet ali Lelouch).

Ko “bogovi”, ki producirajo in organizirajo študentov kulturni spektakel, prevzamejo na odru človeško obliko, je

njihova glavna publika, njihov popoln gledalec. Študentje se množično udeležujejo njihovih najbolj obscenih performansov. Kdo drug kot študentje polnijo dvorane, ko pridigarji različnih cerkva predstavljajo svoje amorfne dialoge (seminarji “marksistične” misli, konference katoliških intelektualcev) ali ko se zberejo literarne razvaline kot dokaz svoje nemoči (pet tisoč študentov posluša forum o tem, “kakšne so možnosti literature”)?

Nezmožen resnične strasti, študent išče prijetno dražilo v brezstrastnih polemikah slavnih ljudi Neintelligence: Altusser – Garaudy – Sartre – Barthes – Picard – Lefebvre – Lévi-Strauss – Halliday – Chatelet – Antoine... in v njihovih rivalskih ideologijah, katerih naloga je le maskiranje resničnih problemov z natančnim razlaganjem lažnih: humanizem – eksistencializem – strukturalizem – scientizem – novi kritizem – dialektični naturalizem – kibernetizem – planetizem – metafizozofizem...

Študent misli, da je del avantgarde, če je videl zadnji Godardov film, prebral zadnjo knjigo argumentistov<sup>10</sup> ali se udeležil zadnjega dogodka, ki ga je organiziral Lapassade, ta rit. Odkriva zadnje podvige enako hitro, kot trg producira borne nadomestke nekoč pomembnih dejanj; v svoji nevednosti ima vsako predelavo za kulturno revolucijo. Glavna skrb mu je ohranjanje svojega kulturnega statusa. Ponosen je, da kupuje “paperback” izdaje pomembnih in težkih tekstov, ki jih “množična kultura” pospešeno širi.<sup>11</sup> Žal pa ne zna brati. Zadovolji se s tem, da neumno bolšči v tekste.

Njegovo priljubljeno čtivo je tisk, ki je specializiran v promociji besne potrošnje kulturnih novosti; pokorno sprejema njihove izjave kot vodilno nit svojega okusa. Gosti se z *L'Express* ali *Le Nouvel Observateur*; mogoče pa ima rajši *Le Monde*, za katerega meni, da je vesten in resnično “objektiven” časopis, četudi je njegov stil nekoliko pretežak. Da bi poglobil svoje splošno znanje, se obrne k *Planete*, “neoporečno” čarobni reviji, ki “razjasnjuje” stare ideje. S takšnimi vodniki upa, da bo dosegel razumevanje modernega sveta in postal politično osveščen.

Bolj kot kjer koli drugje je študent v Franciji zadovoljen, da je spolitiziran. Toda njegovo politično delovanje posreduje prav spektakel. Tako torej grabi vse uboge capaste ostanke Levice, ki sta jo že pred 40 leti uničila “socialistični” reformizem in stalinistična kontrarevolucija. Vodje se dobro zavedajo poraza delavskega gibanja, in prav tako delavci sami, čeprav so pri tem bolj zbegani. Toda študent o vsem tem nima pojma in se še naprej veselo udeležuje smešnih demonstracij, ki niso nikoli pritegnile nikogar drugega kot prav študente. To je politično lažna zavest v svojem čistem nedotaknjemem stanju, dejstvo, ki spreminja univerze v bogato lovišče manipulatorjev umirajočih

<sup>10</sup> O skupini argumentistov in njihovem koncu glej brošuro “Na smetišču zgodovine”, ki jo je leta 1963 distribuivala SI.

<sup>11</sup> V tem pogledu ne moremo nič drugega kot priporočiti rešitev, ki jo prakticirajo najbolj inteligentni: krajo.



Guy Debord: Družba spektakla

<sup>12</sup> Zadnje avanture "Zveze komunističnih študentov" in njenih katoliških vrstnikov kažejo na to, da so se vsi ti študenje povezali na osnovi enega principa: brezpogojni podrejenosti nadrejenim.

birokratskih organizacij (od "Komunistične" partije do Nacionalne zveze študentov Francije). Ti birokrati totalitarno programirajo študentske politične opcije. Občasno se pojavljajo deviantne tendence in šibki impulzi "neodvisnosti", ampak po obdobju simboličnega odpora se disidenti reinkorporirajo v red, ki v svojih temeljih ni bil nikoli vprašljiv.<sup>12</sup> "Revolucionarna komunistična mladina" (že ime je primer ponorele ideološke falsifikacije, saj niso niti revolucionarji niti komunisti niti mladi), je ponosna, da se je uprla Partiji in nato pridružila papežu v pozivanju k "miru v Vietnamu".

Študent je ponosen, da nasprotuje "arhaizmom" de Gaullovega režima, vendar to počne z nenamernim sklicevanjem na starejše zločine (na primer zločine Stalinizma v času Togliattija, Garaudya, Hruščova in Maa). Njegova "mladostna" drža je tako dejansko še bolj arhaična od režimskih – degaullisti vsaj toliko dobro razumejo moderno družbo, da jo lahko upravljajo.

Toda to ni študentov edini arhaizem. Čuti se dolžnega imeti splošne ideje o prav vsem. Odkriti želi skladen svetovni nazor, ki bo sposoben osmisliti njegovo potrebo po nervozni dejavnosti in



aseksualni promiskuiteti. Zaradi tega postane plen zadnjih negotovih misijonarskih prizadevanj religij. Z atavistično gorečnostjo hiti oboževati gnjiočo mrhovino boga in goji vse razpadajoče ostanke predhistoričnih religij v veri, da bogatijo njega in njegov čas. Študentje skupaj s starejšimi provincialnimi gospemi tvorijo družbeno kategorijo z najvišjim odstotkom priznanih religioznih privrženecv. Vsepovsod so duhovnika izgnali in se pred njim ubranili, le univerzitetni kler še kar naprej nadaljuje sodomijo tisočih študentov v svojih spiritualnih sralnicah.

Lahko dodamo, da obstajajo tudi študentje z znosno intelektualno ravnijo. Ti se kasneje z lahkoto izognejo mizernim pravilom, določenim za kontrolo povprečnejših študentov. To so zmožni storiti zato, ker so dojeli sistem, ker ga prezirajo in vedo, da so njegovi sovražniki. V izobraževalnem sistemu so, da dobijo najboljše, kar jim ta lahko ponudi: štipendije. Izkoriščajoč kontradikcijo, ki vsaj sedaj obvezuje k vzdrževanju majhnega relativno neodvisnega akademskega "raziskovalnega" sektorja, bodo mirno prenašali virus odpora vse do njegove najvišje stopnje: njihovo odprto zaničevanje sistema je nasprotje lucidnosti, ki jim omogoča, da prekosijo njegove služabnike. Že sedaj so teoretiki prihajajočega revolucionarnega gibanja in ponosni, da se jih kot takih tudi bojijo. Ne prikrivajo dejstva, da tisto, kar tako zlahka izvlečejo iz "akademskega sistema", služi za njegovo uničenje. Študent se ne more upreti ničemur, ne da bi se uprl svojemu študiju, čeprav študent manj občuti to nujnost upora kot delavec, ki se spontano upre svojemu položaju. Toda študent je proizvod moderne družbe ravno tako kot coca cola ali Godard. Svojo ekstremno odtujitev lahko premaga le s spopadom s celotno družbo. Ta kritika na noben način ne more biti opravljena izključno v samem študentskem polju: študent, če se že definira kot študent, se s tem identificira s psevdovrednostjo, ki mu onemogoča, da bi se ovedel svoje dejanske razlastitve, in zato ostaja žrtev lažne zavesti. Toda vsepovsod, kjer je moderna družba predmet kritike, se mladina udeležuje tega boja; ta upor je najbolj direktna in temeljita kritika študentskega obnašanja.

### **NI DOVOLJ, DA TEORIJA IŠČE SVOJO REALIZACIJO V PRAKSI, PRAKSA MORA POISKATI SVOJO TEORIJO**

Po dolgem obdobju sna in stalnih kontrarevolucij smo v zadnjih letih priča prvim potezam novega obdobja uporov. Le-ti so najbolj vidni med mladino. Toda družba spektakla nalaga v predstavi same sebe in svojih nasprotnikov, svetu in njegovi

---

zgodovini svoje lastne ideološke kategorije. Pomirjevalno predstavlja vse, kar se dogaja, kot da bi bilo del naravnega reda stvari, in reducira resnična nova dogajanja, ki oznanjajo njeno nadomestitev, na stopnjo površnih potrošniških novosti. V resnici ni upor mladine proti vsiljenemu načinu življenja nič drugega kot svarilen znak širšega prevrata, ki bo vključeval vse tiste, ki vedno bolj občutijo nemožnost življenja v tej družbi; je uvod v naslednjo revolucionarno ero. Dominantna ideologija in njeni znanilci s svojo običajno metodo invertiranja realnosti reducirajo to resnično zgodovinsko gibanje na naravno-družbeno kategorijo mladinskosti. Tako se vsak nov upor mladine predstavlja samo kot večno mladostniško uporništvo, ki se ponavlja v vseh generacijah samo zato, da zbledi, "ko mlad človek vstopi v resen produkcijski proces in dobi resnične konkretne cilje". "Uporništvo mladine" je bilo podvrženo pravcatemu novinarskemu napihovanju, ki ljudem predstavlja "uporništvo" kot spektakel, zato da se ga ne bi udeležili. Predstavlja ga kot napačen, vendar nujen družbeni varnostni ventil, ki mora odigrati svojo vlogo v tekočem funkcioniranju sistema. Ta upor proti družbi družbo krepi, kajti ostaja domnevno parcialen, varno spredalčkan v apartheid "mladinskih problemov" (analogno z ženskim ali črnskim vprašanjem) in je kmalu presežen. Če že obstaja "problem mladine" v moderni družbi, enostavno obstaja v dejstvu, da mladina izraziteje občuti globoko krizo družbe in jo poskuša izraziti. Ta mladina je moderen družbeni proizvod par excellence, bodisi da izbere popolno integracijo vanjo bodisi da jo radikalno zavrača. Upor mladine ni presenetljiv, presentljiva je resignacija odraslih. Razlog tega ni biološki, temveč zgodovinski: prejšnja generacija je preživela vse poraze in je morala požreti vse laži dolgega sramotnega razpada revolucionarnega gibanja.

Sama po sebi je "mladina" javni mit, ki je tesno povezan s kapitalističnim načinom produkcije oziroma z izrazom njene dinamičnosti. Ta iluzorni primat mladine postane mogoč z ekonomskim okrevanjem po drugi svetovni vojni kot posledica masovnega vstopa popolnoma nove kategorije ubogljivih potrošnikov na trg. Potrošniška vloga je s seboj nosila integracijo v družbo spektakla. Toda uradna ideologija se je znova znašla v nasprotju s socio-ekonomsko realnostjo (ki zaostaja), in prav mladina je prva pokazala neustavljivo navdušenje nad življenjem in se spontano upira vsakodnevnemu dolgočasju in mrtvilu, ki ga stari svet kljub vsej svoji modernizaciji še naprej producira. Uporniški segment mladine izraža čisto nihilistično odklonitev brez zavedanja perspektive nadomestitve. Toda tako perspektivo so poiskali in

razvili vsepovsod na svetu. Le-ta mora doseči koherenco teoretične kritike in praktično organiziranost te koherence.

Na najbolj primitivni stopnji delinkventi širom po svetu izražajo svoje zavračanje integracije z ekstremnim nasiljem. Toda abstrakcija njihovega odpora jim ne daje nobene možnosti, da bi presegli kontradikcije sistema, katerega spontani in negativni produkt so. Vsak pojav sedanjega reda producira delinkvente: urbanizem stanovanjskih naselij, razpad vrednot, širjenje vse bolj zdolgočasenega prostega časa, rastoči policijsko-humanistični nadzor nad vsakim delom vsakdanjega življenja in ekonomsko preživetje družinske enote, enote, ki je izgubila ves svoj pomen. Prezirajo delo, vendar sprejemajo potrošniško blago. Hočejo vse, kar jim spektakel nudi, ampak si tega ne morejo privoščiti. Ta osnovna kontradikcija dominira njihovo eksistenco in zaduši njihovo prizadevanje po svobodni rabi svojega časa, po samopotrditvi in po formaciji skupnosti. (Njihove mikro-skupnosti ponovno ustvarjajo primitivizem na robu razvitih družb in beda tega primitivizma neizogibno ponovno ustvarja hierarhijo znotraj tolpe. Ta hierarhija, ki pride do veljave le med vojnama z drugimi tolpmi, izolira vsako tolpo in vsakega posameznika znotraj tolpe.) Da bi se rešil te protislovnosti, mora delinkvent delati, da si lahko kupi potrošniško blago – in temu cilju je namenjen celoten sektor produkcije, še posebno njegovi ozdravitvi kot potrošnika (motorji, električne kitare, obleke, plošče itd.). Lahko pa napade zakone potrošniškega blaga bodisi na rudimentaren način (s krajo) bodisi na ozaveščen način (z napredovanjem k revolucionarni kritiki sveta potrošniškega blaga). Potrošništvo ublaži obnašanje teh mladih upornikov in njihov upor zapade v najhujši konformizem. Za delinkvente sta možni le dve prihodnosti: prebuditev revolucionarne zavesti ali slepo pokornišтво v tovarnah.

Provosi so prva oblika nadomestitve izkušenj delinkventov – organizacija njihovega prvega političnega izraza. Nastali so v spopadu med nekaj odpadniki iz sveta razkrajajoče se umetnosti v iskanju uspeha in množico mladih upornikov v iskanju samoizraza. Njihova organizacija je omogočila obema stranema, da sta napredovali in dosegli nov tip kontestacije. "Umetniki" so prispevali nekaj opazk o igri, čeprav še vedno mistificirano in zavito v krparijo ideoloških oblačil, mladi uporniki pa niso imeli ponuditi nič drugega kot nasilje svojega uporništva. Od začetka njihove organizacije sta obe tendenci ostali razločni; množica brez teorije se je znašla pod pokroviteljstvom majhne klike dvomljivih voditeljev, ki so poskušali obdržati svojo "oblast" z razvijanjem ideologije "provotariata". Njihov neoartistični reformizem je prevladal nad možnostjo, da bi se delinkventsko



*Guy Debord: Družba spektakla*

nasilje lahko razširilo na raven idej v poskusu nadomestitve umetnosti. Provosi so izraz zadnjega obraza reformizma modernega kapitalizma – vsakodnevnega reformizma. Čeprav brez neprekinjene revolucije ni mogoče spremeniti življenja, pa provohierarhija – kot Bernstein s svojo vizijo preobrazbe kapitalizma v socializem s pomočjo reform – verjame, da že nekaj izboljšav lahko spremeni vsakdanje življenje. Z izbiro fragmentarnosti provosi na koncu pristanejo na sprejemanje totalnosti. Da bi našli osnovo, so si njihovi vodje izmislili bedasto ideologijo provotariata (artistično-politična solata, zmešana iz plesnivih ostankov njim neznane gostije). Ta novi provotariat je nasprotje domnevne pasivnosti in “poburžoazenja” proletariata (večni refren vseh kretenov stoletja). Ker so obupali nad možnostjo totalne spremembe, so obupali tudi nad edino silo, ki je zmožna izpeljati to spremembo. Proletariat je pogonski motor kapitalistične družbe, in prav zato tudi njegova grožnja. Ker je edina res preteča sila, ga vsi hočejo zatreti – stranke, birokratski sindikati, policija (ki ga pogosteje napada kot provose), kolonializacija njegovega celega življenja. Provosi ne razumejo ničesar. Še vedno so nezmožni kritizirati produkcijski sistem in

zato ostajajo ujeti v sistem kot celoto. In ko so protisindikalni delavski izgredi navdihnili njihovo bazo, da se jim je priključila z neposrednim nasiljem, zbegani vodje Provosa niso znali narediti drugega, kot da so jih javno obtožili "ekscesa" in jih pozvali k nenasilju. Ti vodje, katerih program je zagovarjal provociranje avtoritet z razkrivanjem aparata zatiranja, so se na koncu pritožili nad provociranjem policije. Po radiu so pozivali mlade izgrednike, naj se prepustijo voditi provosom, t. j. vodjem, ki so dokazali, da je njihov megleni "anarhizem" samo še laž. Da bi prišli do revolucionarne kritike, se mora uporniška baza najprej upreti svojim vodjem, kar pomeni povezati se z objektivno revolucionarno silo proletariata in zavreči ljudi, kot so Constant in De Vries (eden je uradni umetnik Kraljevine Holandije, drugi pa propadel parlamentarni kandidat in občudovalec angleške policije). Samo tako se lahko provosi povežejo z avtentičnim modernim bojem, katerega del so. Če hočejo res spremeniti svet, potem se ne smejo pečati s tistimi, ki jim je dovolj želja, da bi ga pobarvali belo.

Ko so se ameriški študentje uprli in pod vprašaj postavili svoj študij, so avtomatično pod vprašaj postavili tudi družbo, ki tak študij potrebuje. In njihov upor (Berkeley in drugod) proti univerzitetni hierarhiji se je že na začetku potrdil kot upor proti celotnemu družbenemu sistemu, osnovanemu na hierarhiji in diktatorstvu ekonomije in države. S tem, da ne pristajajo na poslovne in institucionalne vloge, na katere bi jih študij moral pripraviti, so tudi podvomili o produkcijskem procesu, ki od proizvajalca odtuja vse dejavnosti in proizvode. Kljub tavanju in zmedenosti pa uporniška ameriška mladina že išče koherentno revolucionarno alternativo znotraj "družbe obilja". Njihovo gibanje ostaja navezano predvsem na dva relativno naključna pojava ameriške krize: črnsko vprašanje in Vietnam. Majhne "novolevičarske" organizacije pa trpijo zaradi teh dejstev. Njihova forma resda razkriva avtentično prizadevanje za demokracijo, toda posledice slabosti njihove subverzivne vsebine so nevarne kontradikcije. Zaradi njihove ekstremne politične nevednosti in naivne iluzije o tem, kaj se res dogaja v svetu, je njihovo sovrašтво do tradicionalne politike starih organizacij z lahkoto "ozdravljeno". Abstraktna opozicija družbi jih vodi v občudovanje in podporo njenih najbolj vidnih sovražnikov: "socialističnih" birokratov Kitajske in Kube. Tako skupine, kot npr. "Gibanje preporoda mladine" lahko hkrati obsojajo državo in povečujejo "kulturno revolucijo", ki jo vodi najbolj okorna birokracija modernih časov: Maova Kitajska. Istočasno so te polsvobodnjaške, neuradne in fluidne organizacije zaradi svojega očitnega manka vsebine neprestano v nevarnosti, da zdrsnejo v ideologijo "skupinske dinamike" ali v zaprti svet sekt.

---

<sup>13</sup> *Ta afera je izbruhnila, ko so pristaši Gibanja za jedrsko razorožitev odkrili, dali v javnost in nato zavzeli ultraskrivnostno jedrsko zaklonišče, rezervirano za člane vlade.*

Množično konzumiranje drog je izraz resnične bede: je varljivo iskanje svobode v nesvobodnem svetu, je duhovna kritika sveta, ki je odpravil duhovno. Ni naključje, da je prav duhovnost tako razširjena v okolju beatnikov (desno krilo upora mladine), kjer ideološki odpor soobstaja s sprejemanjem najbolj umišljenih praznoverij (zen, spiritualizem, misticizem "nove cerkve" in druge gnile mrhovine, kot gandhizem in humanizem). V svojem iskanju revolucionarnega programa ameriški študentje delajo isto napako kot provosi in se proglašajo za "najbolj izkoriščan razred v družbi". V prihodnje morajo razumeti, da nimajo drugačnih interesov kot vsi tisti, ki so predmet suženjstva potrošniškega blaga in splošnega zatiranja.

Na Vzhodu je birokratski totalitarizem sprožil nastanek sil lastne negacije. Upor mladine je tam še posebno silovit, vendar pa edine informacije o njem izhajajo iz objav v uradnih publikacijah in iz policijskih ukrepov za njegovo brzdanje. Iz teh virov lahko izvemo, da obstaja segment mladine, ki ne spoštuje niti morale niti družinskega reda (ki na Vzhodu še vedno obstaja v svoji najbolj ostudni buržoazni obliki), se predaja "razvratu", prezira delo in ni poslušna partijski policiji. ZSSR je ustanovila posebno ministrstvo za zatrtje te delinkvence. Poleg tega difuznega upora lahko zasledimo tudi koherentneje formuliran boj; skupine in ilegalni časopisi se pojavljajo in izginjajo glede na valovanje policijske represije. Najpomembnejše dejanje doslej je bilo objava *Odprtega pisma poljski komunistični partiji*, ki sta ga napisala mlada Poljaka Kuron in Modzelewski. V njem zagovarjata nujnost "odprave sedanjih produkcijskih in družbenih odnosov" in se zavedata, da je za dosego tega cilja "revolucija neizogibna". Vzhodna inteligenca želi ozavestiti in jasno formulirati vzroke proletarske kritike birokratske razredne moči, ki so jo konkretizirali delavci v vzhodnem Berlinu, Varšavi in Budimpešti. Ta upor je postavljen v težak položaj, saj mora sprožiti in rešiti resnične probleme v enem samem sunkovitem napadu z vrha. V drugih deželah je boj možen, vendar cilj ostaja mistificiran. V vzhodnih birokracijah pa boj nima iluzij in cilji so znani; problem je najti način, ki bo odprl pot k realizaciji.

V Angliji je odpor mladine našel svoj prvi organizirani izraz v gibanju za jedrsko razorožitev. Ta parcialni boj, zbran okoli nejasnega programa Komiteja 100-tih – ki je na ceste lahko pripeljal 300.000 demonstrantov – je izvedel svojo najlepšo akcijo pomladi leta 1963 s škandalom "Vohuni za mir".<sup>13</sup> Zaradi pomanjkanja radikalnih perspektiv je neizogibno nazadoval, okrepljen s tradicionalnimi političnimi manipulatorji in plemenitimi pacifisti. Toda specifičnost angleških arhaizmov v kontroli vsakdanjega življenja ni bila zmožna zdržati napada modernega sveta; pospešen razpad posvetnih vrednot zbuja

globoke revolucionarne tendence v kritiki vseh vidikov prevladujočega načina življenja.<sup>14</sup> Boji britanske mladine se morajo povezati z bojem britanskega delavskega razreda, ki s svojimi sindikalnimi zaupniki, nenadnimi in nenapovedanimi stavkami ostaja eden izmed najbolj bojevitih na svetu. Zmaga teh v dveh bojih je možna le, če bodo izdelali skupno perspektivo. Padec laburistične vlade je še dodaten dejavnik, ki lahko pripelje do takšne alianse. Soočenje bo sprožilo eksplozijo, v primerjavi s katero so izgredi amsterdamskih provosov le otroška igra. Samo tako lahko nastane resnično revolucionarno gibanje, ki bo zadovoljilo potrebe prakse.

Japonska je edina napredna industrijska država, kjer je do zlitja študentov in radikalnih delavcev že prišlo.

Zengakuristi, znana organizacija revolucionarnih študentov, in Liga mladih marksističnih delavcev sta poveljni organizaciji, ki sta oblikovali skupne smernice Revolucionarne komunistične lige. Ta formacija že sedaj dobro rešuje problem revolucionarne organizacije. Simultano in brez iluzij se bori proti zahodnemu kapitalizmu in birokraciji t. i. socialističnih dežel. Že sedaj združuje več tisoč študentov in delavcev, organiziranih na demokratični in antihierarhični osnovi, kjer vsi člani sodelujejo v vseh dejavnostih organizacije. Japonski revolucionarji so prvi na svetu, ki nadaljujejo organizirani boj v imenu naprednega revolucionarnega programa in z množično udeležbo. Demonstracija sledi demonstraciji; na tisoče delavcev in študentov je preplavljalo ulice v nasilnih spopadih z japonsko policijo. Kakor koli že, Revolucionarna komunistična liga nima kompletne in konkretne analize dveh sistemov, ki jih tako divje napada. Definirati mora tudi natančno naravo birokratskega izkoriščanja, pa tudi eksplicitno formulirati značilnosti modernega kapitalizma, kritiko vsakdanjega življenja in kritiko spektakla. Revolucionarna komunistična liga je v osnovi še vedno avantgardna politična organizacija, dedinja najboljše pojavnosti klasičnih delavskih organizacij. Nedvomno je najpomembnejša revolucionarna skupina na svetu, in zato mora biti center diskusije in zbirališče nove globalne revolucionarne kritike.

## **USTVARITI SITUACIJO, KI PRESEGA TOČKO NEPOVRATNOSTI**

“Biti avantgarden pomeni biti v koraku z realnostjo” (IS 8). Radikalna kritika modernega sveta mora imeti totaliteto tako za svoj predmet kot tudi za svoj cilj. Ta kritika se mora posvetiti resnični preteklosti sveta, njegovi sedanji realnosti in možnostim njegove preobrazbe. Ne moremo doumeti celotne resnice

<sup>14</sup> V mislih imamo odličен časopis **Heatwave**, ki se razvija v smeri naraščajoče nepopustljive in ostre radikalnosti.





*Guy Debord: Družba spektakla*

sedanjega sveta, še manj pa oblikovati projekt njegovega popolnega prevrata, če nismo sposobni odkriti njegove skrite zgodovine in če ne podvržemo celotne zgodovine mednarodnega revolucionarnega gibanja (ki ga je pred stoletjem začel zahodni proletarijat) odkriti, kritični in natančni analizi. "Gibanje proti celotni organiziranosti starega sveta se je že zdavnaj končalo" (IS 7). Propadlo je. Njegova zadnja zgodovinska manifestacija je bila španska delavska revolucija, poražena v Barceloni maja 1937. leta. Toda njegovi uradni "porazi" in "zmage" morajo biti sojeni v luči njihovih morebitnih posledic in ponovno osvetljenih bistvenih resnicah. V tem pogledu se strinjamo s Karlom Liebknechtom, ki je na predvečer svoje nasilne smrti rekel, da so "nekateri porazi v resnici zmage, medtem ko so nekatere zmage sramotnejše od vsakega poraza". Tako je prvi veliki "poraz" delavstva – Pariška komuna, v resnici njegova prva velika zmaga, saj je takrat zgodnji proletarijat prvič demonstriral svojo zgodovinsko sposobnost svobodnega organiziranja na vseh področjih družbenega življenja. Medtem pa se je njegova prva velika "zmaga" – boljševistična revolucija, izkazala za njegov najbolj katastrofalen poraz. Zmaga

boljševizma je sovpadla s porazom mednarodnega kontrarevolucionarnega gibanja, ki se je začelo takrat, ko je nemška "social-demokracija" uničila Spartakovo zvezo. Splošnost združenega zmagovitega boljševizma in reformizma je šla globlje kot njuno očitno nasprotje. Boljševizem se je izkazal le za novo variacijo stare teme, novo krinko stare ureditve. Rezultati ruske kontrarevolucije so – interno gledano – osnovanje in razvoj novega načina izkoriščanja: birokratskega državnega kapitalizma, na zunanjem področju pa rast "Komunistične" internacionale. Njene podružnice so služile le za opravičevanje in reprodukcijo ruskega vzorca. Kapitalizem je v svoji birokratski in buržoazni varianti dobil nov zalet nad trupli kronstadtskih mornarjev, ukrajinskimi kmeti in delavci Berlina, Kiela, Torina, Šanghaja in Barcelone.

Tretja internacionala, ki so jo osnovali boljševiki kot sredstvo boja proti degeneriranim social-demokratskim reformizmom Druge internacionale in za združitev avantgarde proletariata in "revolucionarnih komunističnih strank", je bila preveč povezana z interesi svojih ustanoviteljev, da bi lahko kdaj koli komur koli prinesla resnično socialistično revolucijo. Dejansko je bila Tretja internacionala nadaljevanje druge. Ruski model je bil hitro vsiljen zahodnim delavskim organizacijam, zato se razvoj posameznih strank ne razlikuje. Totalitarna diktatura birokracije, novega vladajočega razreda, nad ruskim proletariatom je našla svoj odmev v drugih deželah v podrejanju množice delavcev sloju političnih in sindikalnih birokratov. In jasno je, da so interesi le-teh protislovni interesom njihove baze. Medtem ko je stalinistična pošast lovila zavest delavskega razreda, je kapitalizem postal zbirokratiziran in čezmerno razvit. Po rešitvi svoje notranje krize ponosno razglša svojo zmago za permanentno. Kljub očitnim odklonom in opozicijam dominira svetu ena sama družbena oblika in principi starega sveta še vedno vladajo našemu modernemu svetu. Tradicija mrtve generacije še vedno preganja misli živečih.

Opozicija, ki je svetu ponujena od znotraj, na njegovem lastnem terenu, od domnevnih revolucionarnih organizacij, je le navidezna opozicija. Takšna opozicija, ki razširja najhujše mistifikacije in se poslužuje bolj ali manj rigidne ideologije, je na koncu vedno le sredstvo, s katerim se dominantna ureditev krepi. Sindikati in politične stranke, ki jih je ustanovil delavski razred kot orodje svoje emancipacije, so postali zgolj varnostni ventili. So privatna last vodij, ki delajo proti svoji lastni emancipaciji, s tem da jih izkoriščajo kot odskočni kamen znotraj vladajočega razreda družbe, o kateri niso nikoli upali podvomiti. Strankarski program ali sindikalni statut lahko vsebujeta delce "revolucionarne frazeologije", vendar je njuna

---

<sup>15</sup> Stranke so se s primitivno akumulacijo na račun kmetov s pomočjo birokratskega terorja zavzemale za hitro industrializacijo teh dežel.

<sup>16</sup> V 45 letih ni francoska "komunistična" partija naredila nobenega koraka k prevzemu moči; enako je v vseh naprednih državah, ki niso padle pod oblast "rdeče" armade.

<sup>17</sup> O njihovi vlogi v Alžiriji glej "Razredni boji v Alžiriji" v **IS** 10.

praksa vsepovsod reformistična – še najbolj sedaj, ko je kapitalizem sam postal uradno reformističen. Kjer koli so bile stranke sposobne poseči po oblasti – v državah, bolj zaostalih od Rusije 1917. leta – so samo reproducirale stalinistični model totalitarne kontrarevolucije.<sup>15</sup> Drugod so postale statično in nujno dopolnilo<sup>16</sup> mehanizmov samoregulacije zbirokratiziranega kapitalizma, znak opozicije, ki je nepogrešljiv za vzdrževanje njegovega policijskega humanizma. Soočene z delavsko množico ostajajo zanesljivi in brezpogojni zagovorniki birokratske kontrarevolucije in pokorne kreature njene zunanje politike. So nosilke največje laži v svetu laži in delajo za večno ohranitev univerzalnega diktatorstva ekonomije in države. Kot so rekli situacionisti: "Univerzalno dominanten družbeni sistem, ki teži k totalitarni samouravnavi, je bil le navidezno predmet napada lažnih oblik opozicije. Te ostajajo znotraj terena sistema, ga ne presegajo, in ga zato le krepijo. Birokratski psevdosocializem je ena najbolj grandioznih preoblek starega sveta hierarhije in odtujenega dela."

Študentski sindikalizem ni nič drugega kot preobleka preoblek, nekoristna burleskna ponovitev dolgega degeneriranega delavskega sindikalizma.

Teoretična in praktična obsodba stalinizma v vseh njegovih oblikah mora biti osnovna banalnost vseh prihodnjih revolucionarnih organizacij. Jasno, da se, na primer v Franciji, kjer je ekonomska zaostalost vzrok kasnejšega zavedanja krize, revolucionarno gibanje lahko prerodi le preko trupla stalinizma. Neprestano ponavljano geslo zadnje revolucije predzgodovine mora biti: *Stalinizem je treba uničiti.*

Ta revolucija mora definitivno prekiniti s svojo predzgodovino, svojo poezijo mora črpati iz prihodnosti. Majhne skupine "militantov", ki trdijo, da predstavljajo avtentično boljševistično dediščino, so glasovi iz onstranstva in nikakor ne najavljajo prihodnosti. Ti koščki razbitin z velikega brodoloma "izdane revolucije" bodo vedno zagovarjali ZSSR; to je njihova škandalozna izdaja revolucije. Že v nerazvitih državah komajda še vzdržujejo svoje iluzije,<sup>17</sup> kjer jim le-te služijo za prikrivanje in ohranjanje teoretične nerazvitosti. Od partizanov (orodje sprave stalino-trockističnih tokov) do vseh tendenc in semitendenc, ki se pričkajo ob truplu Trockega, znotraj in zunaj Četrte internacionale, jim kraljuje ista revolucionarna ideologija z enako teoretično in praktično nesposobnostjo doumetja problemov modernega sveta. Štirideset let kontrarevolucije jih ločuje od revolucije. Ker je 1920. leto že davno mimo, se lahko samo motijo (in motili so se že 1920. leta).

Razpad "ultralevičarske" skupine Socialisme ou Barbarie po razdelitvi v dve frakciji – "cardanistično-modernistično" in

“tradicionalne marksiste” (Pouvoir Ouvrier) – je dokaz, da, če je revolucija že kje potrebna, ni mogoča izven sodobnosti, kakor tudi ne sodobna misel izven ponovnega odkritja revolucionarne kritike (IS 9). Vsako ločevanje teh dveh vidikov neizogibno povzroči nazadovanje bodisi v muzej revolucionarne predzgodovine bodisi v modernizem sistema, v dominantno kontrarevolucijo: Voix Ouvriere ali Arguments.

Različne “anarhistične” skupine nimajo ničesar drugega kot to ideologijo, ki je zreducirana na čisto označitev, in niso nič drugega kot ujetniki te označitve. Neverjetna *Le Monde Libertaire*, ki jo očitno urejajo in izdajajo študentje, dosega najbolj fantastične ravni konfuznosti in bedarije. Odkar tolerirajo drug drugega, bi tolerirali kar koli.

Dominantni družbeni sistem, ki se veseli svoje permanentne modernizacije, se mora sedaj soočiti s spoštovanja vrednim nasprotnikom – enakovredno modernizirano negacijo, ki jo sam proizvaja.<sup>18</sup> Pustite mrtvim, da pokopljejo svoje mrtve. Praktične demistifikacije zgodovinskega gibanja izganjajo duhove, ki so preganjali revolucionarno zavest; revolucija vsakdanjega življenja je soočena z neskončnostjo svojih nalog. Tako revolucija kot življenje, ki ga naznanja, morata biti ponovno odkrita. Če revolucionarni projekt ostane v osnovi enak – odprava razredne družbe – je to zato, ker pogoji, ki bi povzročili ta projekt, še nikjer niso bili radikalno spremenjeni. Projekt bi morali ponovno začeti z novo radikalnostjo in koherenco, učeč se na napakah prejšnjih revolucionarjev, tako da njegova parcialna realizacija ne bo prinesla samo nove delitve družbe.

Ker je boj med sistemom in novim proletariatom mogoč le v okviru totalitete, mora prihodnje revolucionarno gibanje uničiti vse, kar znotraj njega stremi k reproduciranju odtujitve, ki je produkt sistema potrošniškega blaga. Biti mora živa kritika tega sistema, negacija, ki vsebuje vse elemente, potrebne za njegovo izpodrinjenje. Kot je Lukács pravilno prikazal, je revolucionarna organizacija potrebna vmesna stopnja med teorijo in prakso, med človekom in njegovo zgodovino, med množico delavcev in proletariatom, konstituiranim kot razredom. (Lukácsseva napaka je bila v tem, da je verjel, da je boljševistična stranka izpolnila to vlogo.) Če hočemo teoretične tendence in razlike realizirati v praksi, jih moramo prevesti v organizacijska vprašanja. Vse je odvisno od tega, kako revolucionarno gibanje rešuje svoja organizacijska vprašanja in ali je organizacijska oblika skladna z njegovim esencialnim projektom (internacionalna realizacija absolutne moči delavskih svetov, kot so bili zamišljeni v proletarskih revolucijah tega stoletja). Takšna organizacija mora poudariti radikalno kritiko temeljev družbe, s

<sup>18</sup> “Revolucionarjem...”,  
IS 10.

katero se bori: od produkcije potrošniškega blaga, ideologije v vseh njenih preoblikah do države in njenih vsiljenih ločitev.

Temeljni kamen starih revolucionarnih gibanj je ločitev teorije in prakse. Le skrajni momenti proletarskega boja so prešli ta razkol in odkrili svojo resnico. Nobeni organizaciji ni uspelo preskočiti tega Rodosa, premostiti te vrzeli. Ideologija, ne glede na to, kako "revolucionarna" je, vedno služi svojim gospodarjem in je alarmni znak, ki odkriva prisotnost sovražnika, pete kolone. V končni analizi mora biti kritika ideologije osrednji problem revolucionarnih organizacij. Laži so proizvod odtujenega sveta in se ne morejo pojaviti v organizaciji, ki trdi, da je nosilka družbene resnice, ne da bi ta organizacija s tem postala še ena laž v svetu laži.

Vsi pozitivni vidiki moči delavskih svetov morajo biti že od začetka v vsaki revolucionarni organizaciji, ki teži k svoji realizaciji. Takšna organizacija se mora spustiti v boj do smrti z leninistično teorijo organizacije. Revolucija 1905. leta in spontana samoorganiziranost ruskih delavcev v sovjete je že dejavna kritika<sup>19</sup> te pogubne teorije. Toda boljševidično gibanje je vztrajalo pri tem, da spontanost delavskega razreda ne more preseči "sindikalne zavesti" in da je nezmožno doumeti "totalnost". Tako je partija postavila sebe "na čelo" revolucije, s tem da je obglavila proletarijat. Spodbijati zgodovinsko zmožnost proletariata, da se sam emancipira, kakor je to storil Lenin, pomeni spodbijati njegovo sposobnost, da vodi prihodnjo družbo. Glede na to geslo "Vso moč sovjetom" ni pomenilo nič drugega kot podjarmljenje sovjetov partiji in postavitve partijske države na mesto umirajoče "države" oboroženega proletariata.

"Vso moč sovjetom" mora še enkrat postati naše geslo, toda tokrat dobesedno, brez boljševidičnih naknadnih motivov. Proletariat lahko igra revolucijo le, če je nagrada cel svet; drugače ne bo nič. Sama oblika njegove moči, vsesplošno samoupravljanje, se ne more deliti s kakršno koli drugo silo. Ker je dejanska ukinitelj moči, ne more tolerirati omejitev (geografskih in drugih). Naj sprejme takšne ali drugačne kompromise, takoj se spremenijo v popuščanje, v vdajo. "Samoupravljanje mora biti oboje – tako sredstvo kot konec sedanjega boja. Ni le tisto, kar je zastavljeno v boju, ampak tudi njegova primerna oblika. ... Je hkrati predmet obdelave in njegov prvi pogoj..." ("Razredni boji v Alžiriji").

Enotna kritika sveta je zagotovilo koherence in resnice revolucionarne organizacije. Toleriranje eksistence sistemov zatiranja na katerem koli področju, četudi sedanji sistem predstavlja kot "revolucionaren", vodi k priznanju legitimnosti zatiranja. Toleriranje odtujitve na katerem koli področju

družbenega življenja se konča v priznanju neizbežnosti vseh oblik reifikacije. Ni dovolj abstraktno zagovarjati moč delavskih svetov; nujno je pokazati, kaj pomenijo konkretno: ukinitvev sistema potrošniškega blaga in potemtakem tudi proletariata. Kljub njihovim površinskim razlikam vsem obstoječim družbam vlada logika potrošniškega blaga, ki je osnova njihove totalitarne samoregulacije. Reifikacija potrošniškega blaga je bistvena ovira popolne emancipacije, svobodne konstrukcije življenja. V svetu produkcije potrošniškega blaga praksa ne deluje skladno s samostojno determiniranimi cilji, temveč skladno z direktivami zunanjih sil. Ekonomski zakoni prevzamejo videz naravnih zakonov, toda njihova moč je odvisna le od "odsotnosti zavesti tistih, ki v njih sodelujejo".

Bistvo produkcije potrošniškega blaga je samoizguba v kaotični in nezavedni kreaciji sveta, ki je popolnoma zunaj kontrole njegovih stvarnikov. Nasprotno pa je radikalno revolucionarno bistvo vsesplošnega samoupravljanja vsakogaršnje vodenje celote življenja. Samoupravljanje potrošniško-blagovne odtujitve bi vse spremenilo zgolj v načrtovalce lastnega preživetja – kvadriranje kapitalističnega kroga. Naloga delavskih svetov tako ne bo samoupravljanje obstoječega sveta, ampak njegovo nenehno kvalitativno spreminjanje: konkretna nadomestitev potrošniškega blaga (tega velikega ovinka v zgodovini človekove produkcije samega sebe).

Ta nadomestitev seveda implicira ukinitvev dela in njegovo zamenjavo z novo sliko svobodne aktivnosti. S tem pa se odpravi eden izmed osnovnih razkolov moderne družbe – razkol med naraščajoče reificiranim delom in pasivno konzumiranim prostim časom. Sedaj razpadajoče skupine, kot Socialisme ou Barbarie ali Pouvoir Ouvrier,<sup>20</sup> čeprav se držijo modernega gesla Moč delavcem, še zdaj sledijo pot starih delavskih gibanj v predstavljanju reformizma dela z njegovo "humanizacijo". Toda sedaj mora biti napadeno delo samo. Daleč od tega, da bi bili "utopični", ukinitvev dela je prvi pogoj za učinkovito nadomestitev družbe potrošniškega blaga, za odpravo (v življenju vsakogar) ločevanja med "prostim časom" in "delovnim časom" (dve komplementarni področji odtujenega življenja), ki je kontinuirani izraz notranje protislovnosti potrošniškega blaga med uporabniško in menjalno vrednostjo. Samo ko bo preseženo to nasprotje, bodo ljudje sposobni podrediti svojo vitalno aktivnost svoji volji in zavesti in se bodo lahko videli v svetu, ki so ga sami ustvarili. Demokracija delavskih svetov je rešitev vseh sedanjih ločevanj. "Onemogočiti vse, kar obstaja izven posameznikov."

Revolucionarni projekt je v celoti zavestna dominacija

<sup>20</sup> Nasprotno pa se skupina, kot je ICO, s svojim izogibanjem vsaki organizirani obliki ali koherentni teoriji, obsoja na neobstoj.

---

ustvarjalcev zgodovine nad zgodovino. Moderna zgodovina je, podobno kot pretekle zgodovine, produkt družbene prakse, (nezavedni) rezultat vseh človeških aktivnosti. V dobi totalitarne prevlade je kapitalizem proizvedel svojo novo religijo: spektakel. Spektakel je zemeljska realizacija ideologije. Svet nikoli ni bil tako inverten. "In kakor 'kritika religije' je kritika spektakla danes bistveni predpogoj vsake kritike" (IS 9).

Človeštvo je soočeno s problemom revolucije. Vedno sijajnejši materiali in tehnološka sredstva so enakovredni vse globljemu nezadovoljstvu vseh. Buržoazija in njen vzhodni dedič – birokracija sta nesposobni uporabiti to čezmerno razvitost (ki bo osnova poezije prihodnosti) natanko zato, ker se morata obe boriti za ohranjanje starega reda. Največ, za kar ga lahko uporabita, je, da okrepi svojo policijski nadzor. Ne početa drugega kot kopičita kapital in v ta namen tudi proletarce – proletarca kot nekoga, ki je brez moči nad svojim življenjem in se tega tudi zaveda. Zgodovinska sreča novega proletariata je, da je edini dedič brezvrednega bogastva buržoaznega sveta – izobilja, ki ga mora spremeniti in nadomestiti v perspektivi projekta popolnega človeka, ki si skuša povsem prilastiti naravo in svojo lastno naravo. Ta realizacija človekove narave lahko pomeni le neskončno multipliciranje in popolno zadovoljitev vseh želja, ki jih je spektakel potlačil v najtemnejše kote revolucionarne podzavesti in ki jih lahko le umišljeno realizira v sanjam podobnem deliriju svoje publicitete. Dejanska realizacija resničnih želja – se pravi odprava vseh psevdopotreb in psevdoželja, ki jih sistem dnevno proizvaja za trajno ohranitev svoje moči – ni mogoča brez ukinitve in pozitivne nadomestitve spektakla potrošniškega blaga.

Moderno zgodovino lahko osvobodimo in prav tako lahko svobodno uporabimo njene neštete pridobitve. Toda to lahko opravijo le sile, ki jih zgodovina sicer zatira: delavci brez moči nad pogoji, pomenom ali proizvodi svojih lastnih dejavnosti. Proletariat je v devetnajstem stoletju že bil dedič filozofije; sedaj je postal še dedič moderne umetnosti in prve zavestne kritike vsakdanjega življenja. Ne more ukiniti samega sebe, ne da bi istočasno realiziral umetnost in filozofijo. Preobraziti svet in spremeniti življenje je proletariatu ena in ista stvar, je neločljivo geslo njegove ukinitve kot razreda, je razkroj sedanjega kraljestva nujnosti in končno možen dostop do kraljestva svobode. Radikalna kritika in svobodna rekonstrukcija vseh vrednot in vedenjskih vzorcev, vsiljenih od odtujene realnosti, so njegov maksimalen program. Svobodna ustvarjalnost v konstruiranju vseh trenutkov in dogajanj v življenju je edina poezija, ki jo lahko prizna, poezija, ki so jo vsi napisali in ki



naznanja začetek revolucionarnega praznika. Proletarske revolucije bodo prazniki ali pa jih ne bo, kajti prazničnost je glavno načelo življenja, ki ga oznanjajo. Igra je osnovni princip tega praznika in edina pravila, ki jih lahko prizna, so življenje brez mrtvila in svobodno ter neovirano uživanje.

*Prevedla Klavdija Poropat*





Spektakularna razkrivanja

... NJENO RAZDEJANJE.



## Onkraj utopizma

Deborda<sup>1</sup> bi seveda zlahka ujeli na utopizem neposredovanosti, pristnosti, neodtujene prisebnosti itn. Tisto, kar je Lenin sicer duhovito, a vendarle zgolj polemično diagnosticiral z “levičarstvom”<sup>2</sup>, kar je bilo ves čas nelagoden sodrug v naprednih in revolucionarnih gibanjih, *hkrati* predteoretska zahteva, malone otročja muha, *in* vse bolj dragoceni, če ne že tudi edini branik pred specifičnimi oblikami postrevolucionarnega gospodstva (pred “stalinizmom”, pred “totalitarizmi”), – to je mogoče danes, po Derridaju<sup>3</sup>, po Althusserju<sup>4</sup> *teoretsko* analizirati in *konceptualno* zavrniti.<sup>5</sup> Ta vrsta branja bi zgolj potrdila sumarni vtis, ki nam ga danes zbudi pač že površno listanje Debordovih spisov. A navsezadnje je vsak tekst, vreden tega imena, mogoče brati “nazaj” ali pa “naprej”. Vsako besedilo je žrtev omejenosti svojega časa, je vključeno v horizonte svojih teoretskih in drugih tradicij, je ujetnik svojega besedišča, je žrtev omejenosti svojega pisca. Kdor bi se hotel naslajati ob zocu vseh poprejšnjih generacij, ki kakor mora teži nad vsakim pisanjem, ta ne bi teksta bral samo “nazaj”, tvegati bi celo, da bo “bral” samo *gradivo*, ki ga tekst *obdeluje*.<sup>6</sup> Bral bi pač samo “usedlino”, ne pa tistega, *česar* sesede je morebitna regresivna razsežnost teksta; v nazajskemu bralcu bi ušlo prav to, kar je moral tekst *izločiti*, da se je proizvedel.

Če bi nam že bilo do demistifikacije “neposrednosti”, bi se

<sup>1</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, Pariz, 1992 (tretja izdaja; prva izdaja: Buchet-Chastel, Pariz, 1967).

<sup>2</sup> V. I. Lenin, “Levičarstvo, otroška bolezen komunizma”, 1920, v: *Izbrana dela IV*, CZ, Ljubljana, 1950.

<sup>3</sup> Že od prvih in zlasti od prvih spisov: *L'écriture et la différence* [Pisava in razlika], 1967, *La voix et le phénomène*, 1967 (slov. prev. *Glas in fenomen*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1989).

<sup>4</sup> Že od *Pour Marx* [Za Marxa], 1969, naprej: teoretski antihumanizem, kritika “mladega Marxa”, epistemološki rez, teoretska praksa, naddoločeno, struktura z dominantno itn.

<sup>5</sup> *Teorija iz šestdesetih let nam je resda najbližja, tudi politično je najbolj vplivala – a teoretski nastavki za kritiko "spontanizma, avtenticizma" so starejši in segajo, kakor lahko vidimo danes, bržkone nazaj k Maussu in k njegovemu Eseju o daru (1923–1924; slov. prev. v Studia humanitatis, 1996). Maussova teorija je sprožila tako različni, a v kritiki utopizma neposredovanosti vendarle tako skladni usmeritvi, kakršni sta poznejše delo Georgesa Batailla (od ustanovitve Collège de sociologie leta 1937) in delo Clauda Lévi-Straussa (zlasti seveda "Uvod v delo Marcela Maussa" iz 1950, slovenski prevod v omenjeni izdaji Maussovih spisov).*

<sup>6</sup> *Ni težko ne videti ne kritično pripomniti, da je Marxova shema delovnega procesa v Kapitalu "aristotelovska". A to, da člene iz te sheme Marx organizira v generativno matrico, ki je podlaga za teorijo produkcijskih načinov, je zares "prebral" šele Balibar. Gl. "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" [O temeljnih konceptih zgodovinskega materializma], v: L. Althusser in drugi, **Lire le Capital** [Brati Kapital], tretja, pregledana izdaja, Quadrige, PUF, Pariz, 1996.*

<sup>7</sup> *Nekaj analiz te vrste smo zbrali v knjigi **Koliko fašizma?**, Studia humanitatis – minora, Ljubljana, 1995.*

prej kakor obrobneža Deborda raje lotili teh motivov v danes hegemonih ideologijah, v vladajočih politikah vsakdanjega življenja, v pedagoških doktrinah, v institucionalnih ideologijah umetnosti, v nacionalnih kulturah, literarnih kanonih, v institucionaliziranem obskurantizmu itn.; če bi hoteli razkrinkavati "pristništvo", bi raje obdelali nove nacionalizme, hudodelske ideologije, institucije in prakse etničnih spontanizmov, lotili bi se novih fašizmov.<sup>7</sup> Pri tej kritiki je Debord na naši strani. Naj izjavna raven Debordovega teksta še tako provocira neučakano gesto teoretskega purizma, te vrste kritika bi bila vseeno nekako prehitra in vsekakor prekratka.

Potem ko je maj 1968 razglasil geslo "*Komunizem – starčevska bolezen levičarstva*", potem ko so marsikod, denimo prav tukaj, postrevolucionarno "komunistično" gospostvo spodkopale prakse, gibanja in politike, ki jim levičarstvo ni bilo tuje, spontanizem šestdesetih pa jim je bil blizu – po zgodovinskih pretresih zadnje četrtine stoletja si vsekakor velja pobliže ogledati prizadevanja, ki so želela seči onkraj ortodoksij naprednih in revolucionarnih gibanj, ki so hotela biti del množičnih revolucionarnih praks in ki so vsaj poskušala misliti zgodovinsko inovativnost v praksah kulturne, socialne, politične samoorganizacije množic.

## OSVAJANJE "CIVILNE DRUŽBE"

Potem ko so v velikem delu "komunističnega" sveta množice podrle postrevolucionarno gospostvo "boljševiškega" tipa in se je demokratična revolucija, vsaj zaenkrat, paradokсно iztekla v likvidacijo še tistih bornih socialističnih nastavkov, ki se jim je posrečilo prebiti se skoz "realni socializem"; potem ko so združene sile reakcije zatolkle napredne naboje demokratičnih gibanj z restavracijo kapitalizma v periferni različici in s parlamentarno demokracijo buržoaznega tipa; po vsem tem malone trivialno zveni Debordovo izhodišče, da se "*proletarska revolucija ne more zgledovati pri poprejšnjih revolucijah*". Manj trivialna je njegova nadaljnja izpeljava, ki "kraj" antikapitalistične revolucije umešča v sfero "zavesti" in ki iz tega izpeljuje njen *univerzalizem*, ne pa, denimo, iz heglavske konstrukcije "proletariata" v Marxu in pri njegovih štrebarskih učencih. Demokratična revolucija osemdesetih se je sprožila prav na tem področju, na *političnem in ideološkem* področju, in na tem področju je doživela tudi svoj (začasni?) poraz.

Debord je potemtakem pravilno diagnosticiral *kraj*, kjer se izražajo razredni spopadi sodobnosti: področje komunikacijskih tehnologij in družbenih odnosov, ki se na njihovi podlagi vzpostavljajo; torej *področje ideoloških aparatov države*. Pri sedanji restavraciji kapitalizma je zapovrstje, kako poteka

kontrarevolucionarna ofenziva, prav "debordovsko": reakcija je najprej zavzela ideološke aparate države<sup>8</sup>, potem je konstituirala svojo politično sfero (državo "novega razreda") in je naposled s pomočjo državnega nasilja vzpostavila lastninske in produkcijske odnose restavriranega kapitalizma.

Debord je tudi zaslutil, kako bo logika poznega kapitala zasedla in instrumentalizirala, "investirala" "svetovnozgodovinsko pridobitev" buržoazne revolucije, namreč *abstraktnega enakopravnega in svobodnega individua*. Okoli abstraktnega individua in njegovih "človekovih" pravic je ves čas demokratičnih bojov pod enostrankarsko državo potekala zagreta debata, ki jo je teoretsko bržkone najbolj izostril Claude Lefort. Kakor v vsej dosednji zgodovini je prav "levica", še natančneje: je prav "levičarstvo" najbolj zavzeto branilo "progresivne" prvine buržoazne revolucije.<sup>9</sup> Splošna linija tega boja je bila, da naj bi bilo treba politično emancipacijo "preseči", tako da bi jo nekako "razširili" v druge sfere, zlasti seveda v sfero produkcijskih odnosov. Kardeljevo koncepcijo samoupravljanja bi bilo mogoče razumeti prav v tem duhu, kar danes zveni nemara ironično, a je vredno premisleka. Že v času enostrankarske države smo kdaj pa kdaj opozarjali na "proudhonistične" prvine v kardeljevski ideologiji: samoupravljanje bi bilo danes mogoče razumeti prav kot "levičarsko" razširitev humanistične ideologije čez meje njene materializacije v meščanski politični emancipaciji, razširitev na druge sfere, zlasti v sfero produkcijskih odnosov in "javnih zadev", se pravi, para-državnega urejanja skupnih družbenih zadev. To niti ne bi bilo tako daleč od takratnega samorazumevanja kardeljevske ideologije – saj je prav v tem duhu formulirala svoje nasprotje z "realnim socializmom" sovjetskega tipa.

A tudi reakcija se je angažirala prav v tej smeri. Politični "abstraktni posameznik" je bil že v Marxovi kritiki, če se nekoliko anahronistično izrazimo z Althusserjevim besediščem, temeljni element v političnih aparatih države kapitala. Ofenziva neoliberalizma je odločilni napredek dosegla s tem, da je ta element politične države "izvozila", ga prenesla ven iz okvirov političnih aparatov – *da ga je naredila za ideološki aparat kapitalistične države*. S tem je figuro abstraktnega individua, ki je bila sprva zgolj politična in je pripadala *državni sferi*, naredila za temeljni element *buržoazne civilne družbe*. Iz področja rezistence proti enostrankarski državi je civilna družba tako postala "ideološki aparat" kapitalistične države. Način družbene integracije, ki izhaja iz "enakega in svobodnega" abstraktnega posameznika *kot civilno-družbene, ne državno-politične kategorije*, pa je prav "narod" ali "nacija". V specifičnih razmerah periferne restavracije kapitalizma pod neoliberalno ideologijo je ta integracija padla pod "etnično" naddoločnost in je pripeljala do sedanje etno-nacionalistične konstitucije večine restavracijskih družb.

<sup>8</sup> *Še pod starim režimom: v Sloveniji, denimo, je že v sedemdesetih letih prišlo do nove "razdelitve oblasti" med politično elito in kulturniško elito, se pravi, med birokracijo političnega aparata in birokracijo ideoloških aparatov enostrankarske države.*

<sup>9</sup> *Naj zgolj omenimo teoretski humanizem skupine okoli jugoslovanske revije Praxis, še prej pa tudi vsaj nekatere tokove pri slovenski reviji Perspektive. Ta humanizem ni bil naiven, saj je njegova glavna referenca – mladi Marx – pač že prežeta s kritiko "človekovih pravic" in meščanske konstitucije politične sfere: politična emancipacija človeka je za to pozicijo sicer resda zgolj iluzija – a celo kot iluzija prispeva k revolucionarnemu procesu zgodovinske emancipacije "generičnega človeka". Gl. zlasti Marxova spisa "Kritika Heglove pravne filozofije" in "K judovskemu vprašanju I in II", oboje v: K. Marx, F. Engels, *Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1967*. – O težavah zgodovinske obdelave takratne kulturne produkcije in političnih zavzemanj gl. naš spis: "Zgodovino pisje o Perspektivah – epistemološka opomba", v: Slovensko perspektivoustvo, ur. T. Kermauner (**Borec**, 48, 551–552), Ljubljana, 1996; gl. tudi oba prispevka Tarasa Kermaunerja, *idem*.*





Guy Debord: Družba spektakla

Ko je “abstraktni posameznik” postal glavna vrzel, skozi katero so razmerja gospostva začela okupacijo zunajdržavnih (“civilnodružbenih”) področij, je posameznik postal tudi vzvod, skozi katerega država novega razreda zaseda, investira tiste razsežnosti, do katerih je bila klasična buržoazna država indiferentna in ki v njenih ustavah padejo pod rubriko “nediskriminacije”. Življenjski stil, prepričanje, religija, način oblačenja, prosti čas, status, prestiž, celo simbolna avra premoženjskega stanja itn. itn. – vse to je postalo *ideološki aparat kapitalistične države* v njenem neoliberalnem obdobju. To je nemara eno izmed temeljnih dejstev sedanosti: razmerja kapitalskega gospostva zdaj prenikajo v sfere, ki naj bi bile po idealnem modelu kapitalizma “svobodne”, tj. “indiferentne”.

### **DEBORD ONKRAJ MEJA MARXOVSKÉ SHÉME**

Tega “idealnega” tipa seveda nikoli ni dejansko bilo – in zdi se, da je nekaj narobe s samo teorijo, ki stoji za tem “idealnim tipom”. Marx z veliko progresistične patetike razglašá, kako kapitalizem pomete z vsemi “pred”-kapitalističnimi oblikami

“naturalizacije” družbenih odnosov, kako v kapitalizmu nič ni več *naturwuechsig*, kako je vse kvantifikabilno, zamenljivo itn. itn. V *Komunističnem manifestu* Marx in Engels z učinkovito retoriko ponavljata to shemo – a tu postane očitna tudi njena vloga v ekonomiji celotne revolucionarne konstrukcije: *kakor se v kapitalizmu družba zgodovinsko povzdigne do “družbenosti”, tako se s proletariatom razred povzdigne do “razrednosti”*. V kapitalizmu “padejo krinke”, razmerja podrejenosti in gospostva se ne maskirajo več v odnose osebne odvisnosti, lojalnosti, zvestobe, časti, od boga dane oblasti, “naturnih” genealogij, plave in preostale krvi itn., družbena razmerja so v kapitalizmu neposredno družbena, kažejo se taka, kakršna so “v resnici” (beri: v svojem pojmu), nad kapitalističnimi družbenimi odnosi ne prevladuje več ideološka dominantna (ne pravo, kakor v Rimu, ne katolicizem, kakor v srednjem veku) – v kapitalizmu (ideološka) dominantna koincidira z (ekonomsko) determinanto<sup>10</sup>, družba zgodovinsko nastopi v svoji družbenosti, v konkretni občosti “svojega pojma”. *Prav ker je tako*, je lahko proletariatiat “razred nasploh”, v proletariatu se zgodovinsko udejanji razrednost razreda, proletariatiat je razred, ki se je povzdignil do svojega pojma. *Prav zato* bo proletarska revolucija (kot revolucija “razreda vseh razredov”) lahko odpravila samo razrednost družbe, bo zadnja revolucija, saj bo revolucija razreda nasploh proti razrednosti nasploh – in torej revolucija, ki bo vpeljala ne-razredno družbo.

Vidimo, da je Debordov koncept revolucije pravzaprav v nasprotju s konceptom proletarske revolucije iz *Komunističnega manifesta*. Medtem ko je za Marxa in Engelsa proletarska revolucija nekakšna *dopolnitev* poprejšnjih revolucij, za Deborda “proletarske” revolucije ni mogoče ne misliti ne snovati s termini poprejšnjih revolucij. Za Marxa in Engelsa je proletarska revolucija tako rekoč “edina prava” revolucija – saj izhaja iz “razrednega interesa”, ki ni več “omejen”, *ki ni več “razredni interes”*, ki je interes “družbe nasploh”, saj je “interes” proletarskega razreda *odprava razredov nasploh*. Za Marxa in Engelsa bo proletarska revolucija prebila tesne okvire poprejšnjih revolucij, ki so morale svoje “omejene razredne cilje” prikrivati pod občo frazo: proletarska revolucija bo “obča revolucija”, zato naj bi pri njej dogodki “prehitevali frazo” in ne narobe, kakor pri buržoaznih revolucijah, kjer je “frazo prehitevala” dogajanje.<sup>11</sup>

Marxovska shema revolucije bi veljala samo, če bi veljala marxovska koncepcija kapitalistične družbe: družbe, v kateri dominantna koincidira z determinanto, se pravi družbe, kjer je razmerja izkoriščanja mogoče zagotoviti in reproducirati *zgolj z ekonomskimi sredstvi*, brez “zunaj-ekonomske prisile”. To pa spet pomeni, da bi shema proletarske revolucije po Marxu in Engelsu veljala samo, če bi razredni boj kapitalističnega razreda

<sup>10</sup> Zaradi udobnosti in stenografije uporabljamo althusserjevsko terminologijo; domnevamo, da je zadosti poznana; gl. sicer: L. Althusser in drugi, **Ideologija in estetski učinek**, CZ, Ljubljana, 1980.

<sup>11</sup> Navedimo odlomek, kjer se Marx nemara še najbolj približa “debordovskemu” umevanju; četudi Marx tu določa razliko med proletarsko revolucijo in poprejšnjimi revolucijami in vzpostavlja nasprotje med obema vrstama revolucij, dela to na ozadju in s pojmovnim aparatom, kakršna pri Debordu nista možna (K. Marx, “Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta”, 1852): “Socialna revolucija 19. stoletja ne more črpati svoje poezije iz preteklosti, temveč le iz prihodnosti. Ne more se začeti, dokler se ne otrese vse prazne vere v preteklost. Prejšnjim revolucijam so bili potrebni spomini na minule dni svetovne zgodovine, da so se lahko opajale s svojo lastno vsebino. Revolucija 19. stoletja pa mora pustiti svoje mrtvim, da pokopljejo svoje mrtvake, če se hoče dokopati do svoje lastne vsebine. Tam je fraza presegla vsebino, tu presegla vsebina frazo.” (Prevedel Mirko Košir, v: K. Marx, F. Engels, **Izbrana dela** III, CZ, Ljubljana 1967, str. 455–456.) – Marx se tu izraža precej “debordovsko”, bržkone tudi zato, ker piše v okviru konkretne zgodovinske analize. Vseeno je razlika temeljna: v Marxovem tekstu ima opozicija “preteklost / prihodnost” smisel; pri Debordu teleologije ni: gre kvečjemu (in metaforično) za “prihodnost v sedanjosti”.

bil sposoben, da *totalizira družbo, da proizvaja in reproducira učinek družbene totalnosti* zgolj s svojo “osnovno obliko”, namreč *s specifičnim kapitalističnim načinom proizvodnje presežne vrednosti*.

*To pa že v okviru Marxove teorije kapitalizma ni mogoče.* Razloga sta vsaj dva.

## **ZAKAJ MARXOVSKA SHEMA REVOLUCIJE ŽE V MARXOVI TEORIJI NI MOŽNA**

1. *Prvi razlog* je v tem, da je “kapitalistična družbena formacija” tisti način formiranja družbe, v katerem *prevladuje, dominira kapitalistični proizvodni način*. “Prevladuje”, se pravi, da *ni edini*. Te teoretske postavke ne gre razumeti v empirističnem smislu – češ: dejanske družbe niso čiste, empirija je vselej pisana in bogata, ohranja stare oblike, bogastva dejanskega življenja ni mogoče skržiti v tesne okvire teoretskega modela itn. Narobe: množstvo dejanskih produkcijskih načinov je *strukturna nujnost in zato tudi teoretska zahteva*, ne pa “koncesija” empiriji. Zgodovinske analize lahko pokažejo, da “dejansko obstoječi” kapitalizem nikoli ni bil “čist” – ne zaradi empiričnih naključij, temveč zaradi, če lahko tako rečemo, nujnih pogojev za svoj obstanek.

Na primer: zatiranje in izkoriščanje žensk je pač “pred-kapitalistična” poteza; v kapitalizmu se nadaljuje, četudi ni v “logiki” kapitalizma, in je pomemben vir presežne vrednosti, ki je pridobljena na “ne-kapitalističen” način, vendar v družbi, kjer kapitalistični način prevladuje, tudi ta vir in njegov produkt zadobita funkcijo v krogotoku kapitala. Na primer: nekatere sodobne središčne kapitalistične družbe rešujejo brezposelnost z “neortodoksni načini zaposlovanja” (npr. Velika Britanija, ZDA); v teh načinih zaposlovanja prihaja do izkoriščanja, ki “ni kapitalistično”: vendar pa je celotna enklava neortodoksnih delovnih razmerij skoz in skoz v funkciji reprodukcije kapitalističnega načina in daje tem družbam pomembno prednost v razmerjih svetovnega kapitalističnega sistema. V perifernih družbah prihaja do “ne-kapitalističnega” izkoriščanja otrok in do quasi-suženjskih odnosov *prav zaradi vključevanja teh obrobni družb v svetovni kapitalistični sistem*; “ne-kapitalistične” oblike izkoriščanja tu niso samo kapitalsko funkcionalne, temveč so celo *posledica uwajanja kapitalizma*.

2. *Drugi razlog* je od prejšnjega neodvisen in je v tem, da celo kapitalistično izkoriščanje v svoji “čisti, idealnotipski” različici *zahteva ekvivalentno menjavo delovne sile za mezdo v sferi menjave in “ne-ekvivalentno” produkcijo presežka nad vrednostjo delovne sile v produkcijskem procesu*. Kapitalistični

odnos ni mogoč brez *pogodbe in menjave med enakopravnimi lastniki blag* (med lastniki delovne sile in lastniki kapitala) in brez *ločitve sfere menjave od sfere produkcije*. Minimalna strukturna pogoja za kapitalizem sta torej: *neka določena strukturacija pravne sfere* (svobodni in enakopravni posamezniki, posameznice; institucija lastnine itn.); in *neka določena strukturacija ekonomske sfere* (ločitev med menjavo in produkcijo). Oboje reproducira konstitutivno strukturno ločnico v kapitalistični matrici “produkcijskih faktorjev”, namreč *ločitev (Trennung, Scheidung)* predmeta dela in delovnega sredstva od delovne sile. Tisto ločnico, ki se, prevedena v “govorico kapitala”, kaže kot nasprotje med “konstantnim kapitalom” (delovnimi sredstvi, predmeti dela) in “variabilnim kapitalom” (delovno silo, virom presežne vrednosti).<sup>12</sup>

Ker je torej kapitalistični proizvodni način strukturno odvisen od ideoloških aparatov, kakršni so institucija lastnine, institucija svobodnega in enakopravnega posameznika itn., je seveda shema, po kateri naj bi v “kapitalistični družbi” dominantna koincidirala z determinanto, hudo problematična. A logika te sheme je daljnosežna in ima pomembne konceptualne posledice. Če naj bi namreč “v kapitalizmu” zunaj-ekonomska (ideološka) dominantna koincidirala z ekonomsko determinanto, potem mora biti “v kapitalizmu” *ekonomska sfera sposobna, da si sama zagotavlja svoje lastne strukturne pogoje možnosti*. Ker so ti pogoji “ideološki”, logika Marxove sheme *zahteva*, da mora biti ekonomska sfera v kapitalizmu sposobna, da iz sebe “cedi”, proizvaja minimalne *ideološke* pogoje za svojo možnost. Ti pogoji naj bi sicer bili ideološki, se pravi, simbolni, a hkrati ne smejo biti nikjer drugje kakor v ekonomski sferi sami. Morajo biti simbolni, vendar ne smejo biti zunaj ekonomije; morajo ostajati znotraj ekonomske sfere, a morajo biti tudi “ideološki”. Na to protislovno zahtevo, ki pa jo diktira sama logika sheme, odgovarja Marxova teorija *blagovnega fetišizma*. Blagovni fetišizem<sup>13</sup> je potemtakem “simbolna organizacija”, “ideološki dispozitiv”<sup>14</sup>, ki sta učinek specifično kapitalistične koincidence dominante z determinanto.

## TEORETSKI PROBLEM “BLAGOVNEGA FETIŠIZMA”

Pokazali smo že, da je ta teorija, kakor bi rekli analitični filozofi, “premočna” ali “prezahtevna”: od svojega predmeta zahteva “preveč”, pripisuje mu preveliko “moč”. Totalizacijski učinek “družbene celote” pa ni v moči nobene posamične “družbene instance”, zato ker, če se izrazimo telegrafsko, nobena posamična instanca *v svoji posamičnosti* ni možna brez totalizacijskega učinka. Možna ni niti “navznoter” kot “instanca” (v svoji, četudi zgolj “relativni” zaokroženosti, samozadostnosti) niti “navzven” kot

<sup>12</sup> Temeljni prispevek k teoriji “matrice produkcijskih faktorjev” je že omenjeni Balibarjev članek v **Lire le Capital** [Brati Kapital].

<sup>13</sup> “...neki določeni družbeni odnos med ljudmi samimi privzame zanje fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi” (K. Marx, **Kapital** I, Prva knjiga, Prvi oddelek, Prvo poglavje, D. Denarna oblika, 4. Fetišna narava blaga in njena skrivnost).

<sup>14</sup> Tu lahko izraz “dispozitiv” uporabimo natančno v konceptualnem pomenu, ki mu ga je dala Melita Zajc: *dispozitiv je ideološki aparat skupaj z vanj interpeliranim subjektom; Marx namreč pravi: “odnos med ljudmi privzame zanje fantazmagorično obliko”. Blagovni fetišizem bi potemtakem bil, če se lahko tako izrazimo, “kapitalizem from the native’s point of view, z domačinskega stališča”. (Prim. M. Zajc, **Nevidna vez**, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995, zlasti str. 44 in nasl.)*



Guy Debord: Družba spektakla

<sup>15</sup> To je seveda centralni problem družbene teorije; tu ga ne moremo podrobneje obdelati. Radovedna bralka in bralec bosta kaj več o tem našla v našem spisu "Marcel Mauss – klasik humanistike", v: M. Mauss, **Esej o daru in drugi spisi**, Studia humanitatis, Ljubljana, 1996. (Prim. tudi naše opombe o Marxovem konceptu Gliederung v: **Raziskave za sociologijo književnosti**, DZS, Ljubljana, 1983, str. 178 in nasl., zlasti 196 in nasl.)

“posamična” instanca, se pravi, v svojih razmerjih do drugih instanc. Učinek “celote”, totalizacija je vselej brkljarija, *bricolage*, je efemeran učinek, ki ga je treba kar naprej krpati – s tisočnimi postopki družbene “mikrofizike”, če uporabimo Foucaultov izraz.<sup>15</sup>

Če je potemtakem teorija blagovnega fetišizma “izsiljena poteza”, ki jo v Marxovem problemskem polju zahteva sicer elegantna, a problematična teoretska shema zgodovinske posebnosti kapitalizma, potem je še toliko bolj problematična gesta, s katero Debord svojo teorijo spektakla postavi v terminih, sposojenih iz Marxove teorije “fetišne narave blaga”. Ta gesta spodnaša Debordov poskus, da bi “proletarsko revolucijo” mislil zunaj marxovskega horizonta – saj je teorija blagovnega fetišizma, kakor smo videli, ujeta v isto “heglovski” formulo kot Marxova hipoteza o proletarski revoluciji. Še več: Debord s tem, da teorijo spektakla razvija po prosti analogiji z Marxovim blagovnim fetišizmom, izniči prav glavni dosežek svoje intervencije, namreč svojo temeljno idejo, da bi se kapitalizma “teoretsko in praktično” lotil na ravni njegove *simbolne ekonomije*. Kaj malo namreč pomaga, da problematiko najprej prestavi na področje ideologije in ideoloških aparatov, v razsežnost kapitalistične simbolne ekonomije – če potem v nazaj likvidira specifičnost te ravni in jo

koncipira po zgledu na blagovni fetišizem, tj., po vzorcu “imanentne simbolne razsežnosti” kapitalistične ekonomije v Marxovi hipotezi. Vdor humanističnega, spontanističnega, neposredniškega besednjaka v Debordovih izpeljavah je zatorej zgolj simptom, ki zaznamuje kraj, na katerem Debordova teorija, če lahko tako rečemo, *zgreši samo sebe*.

## HUMANISTIČNI FETIŠIZEM LIBERALIZMA

Sama ideja o tem, da logika, ki se je razvila na enem področju, lahko preide še na druga področja, koder ta logika nastopa kot “tujek”, koder je njen nastop *naddoločen*, prav zato ker je za področje “importa” “heterogen”, ta ideja je seveda zanimiva in vredna pozornosti. Debordovo rokovanje s to idejo pa je vseeno naivno, saj prav na tej točki ostaja ujetnik marxovske paradigme – ko pravzaprav meni, da minimalna imanentna simbolna logika kapitalistične ekonomske sfere pač počasi prenika še na druga področja. Če Debordovo zamisel formuliramo tako grobo, tedaj vidimo, da je pravzaprav le varianta na “ekonomsko določenost v zadnji instanci”.

Najnovejša izkušnja “neoliberalizma” nas napeljuje na misel, da se “prenašanje logik” dogaja v nasprotni smeri, kakor pa domneva Debord. Zdi se, kakor da se *politična* “fikcija” abstraktnega individua prenaša v zunaj-politične sfere in da je posledica tega prenosa paradokсна: *družbena razmerja podrejenosti in gospodstva za vpletene zadobivajo fantazmagorično obliko razmerij med svobodnimi in “enakimi” posamezniki*. Ta proces ne pelje v “postvarelost”, v “fetišizem stvari” ipd., temveč, prav narobe, *humanizira družbena dejstva*. Družbeni odnosi hierarhij, gospodstva in podrejenosti, institucionalna razmerja zadobivajo “fantazmagorično obliko” odnosov med osebami, postajajo spet, kakor v “predkapitalističnih” formacijah, razmerja osebne odvisnosti, podrejenosti in nadrejenosti, in njihovi družbeni vzroki se maskirajo v fantazije o osebni vrednosti, o osebni “odličnosti”, o osebnih “zaslugah” ali “napakah, pomanjkljivostih” itn. Družbene tenzije, ki jih odnosi sprožajo, vpleteni osebki doživljajo kot medosebna trenja, razredni boj za vpletene zadobiva fantazmagorično obliko osebnih intrig. Sama “doživetvena forma” tega dogajanja je že *razredna pozicija* v teh bojih. Če se namreč ves ta splet razmerij gospodstva, podrejenosti in nadrejenosti, izkoriščanja in zatiranja doživlja kot biografija posamičnih oseb, kot intriga, kot osebni uspeh ali neuspeh, kot “kariera” in življenjska uspešnost – tedaj se *razmerja ohranjajo in reproducirajo prav skozi te predstave in ne glede na to, kateri osebki se vzpenjajo in kateri padajo*. V

svojem pehanju, medsebojnem spodnašanju itn. osebki samo slepo reproducirajo strukturo gospostva. Ta način doživljanja je najzanesljivejši branik, ki varuje strukturo gospostva, da nikoli ne pride pod vprašaj, da je nikoli nihče niti ne poskusi spodnesti. Kdor svoje življenje doživlja kot “kariero”, kdor si prizadeva, da bi živel “zgodbo o uspehu”, kdor svoje uspehe in neuspehe psihologizira, “jemlje osebno”, jih doživlja skoz optiko medosebnih ribarij – *ta je že na strani zatiralcev ne glede na to, ali je sam parazit ali izkoriščanec.*

### “NOVI FEVDALIZEM”

To je bržkone tudi temeljni mehanizem tistih procesov, ki jih na ravni neposrednega vtisa opažamo kot *ponovno fevdalizacijo družbenih odnosov*. Kapitalistično gospostvo nikoli ni zmoгло preživeti, če se ni opiralo na “pred-” kapitalistična gospostvena razmerja. Danes se lahko popravimo: “ne-” kapitalistične oblike gospostva so eden izmed bistvenih elementov sodobnega kapitalističnega gospostva.

Debord je pravilno zaslutil, da pri sodobnem kapitalističnem gospostvu ne bo odločilna tista sfera, v kateri se je klasični abstraktni (“svobodni, enakopravni”) posameznik konstituiral in iz katere črpa zgodovinsko legitimnost: namreč sfera politične države. Preobrazba abstraktnega individua v ideološki aparat države poteka tako, da se načelo abstraktnega individualizma širi v sfero “individualnih posebnosti”, v sfero, kjer posameznik in posameznica nista več “abstraktna”, namreč v sfero “civilne družbe”. Življenjski stil, oblačenje, “predstave” in zabave, celotno področje indiferentizma meščanske države je postalo “ideološki aparat” države novega kapitalizma. Odtod tudi najbolj strupeni sadovi pozne liberalne demokracije – verske norosti in cerkveni totalitarizmi, etnične identifikacije in politike “priznanja”.

Ponovno “fevdalizacijo” družbenih odnosov je pri nas prvi zaznal in o njej pisal Jože Vogrinc v zvezi z univerzo. Tu je “re-fevdalizacija” še zlasti drastična, karikaturna, izrecna in dobesedna, saj je univerza tako rekoč “naravno okolje” za te vrste procese glede na to, da je “pred-kapitalistična” struktura gospostva. A prav zato univerza tudi ni značilna za poznokapitalistično “fevdalizacijo”. Pri univerzi je zanimivo tole: medtem ko se vse okoli nje spreminja, univerza ostaja vse bolj “enaka”. Ni se univerza integrirala v re-fevdalizacijske procese poznega kapitalizma – pač pa se je poznokapitalistična družba s svojo fevdalizacijo ponovno približala univerzi.

Bolj značilna oblika “re-fevdalizacije” je nova korporativna “etika”, so nove tehnologije gospostva pri upravljanju ljudi, v “managementu”, je vsa ta mitologija uspešništva, lojalnosti



nadrejenim in podjetju, korporaciji, je personifikacija razmerij gospodstva v velikih birokratskih institucijah gospodarstva, administracije, javnih služb itn. "Oblečena v barve uspeha" je tu zares na pohodu nova *noblesse de robe*.

## **DRUŽBA SPEKTAKLA TEMELJI NA MEHANIZMIH ŠMINKERSKE ZAVESTI**

Ekonomija teh mehanizmov je pravzaprav zanimiva: saj hkrati konsolidirajo vladajoče razrede *in* nastavljajo naprave za njihovo vladavino. Hkrati postavljajo razredno etiko vladajočih – *in* proizvajajo pristanek podrejenih.

S političnimi, tj. ideološkimi, mehanizmi se vzpostavljajo nova razmerja izkoriščanja in zatiranja – vzpostavlja pa se tudi ozadje, na katerem naj bi novo gospodstvo in novo izkoriščanje delovalo "normalno".

Ti rituali potemtakem precej kompletno montirajo mehanizme za reprodukcijo razmerij gospodstva in podrejenosti. To je seveda zgolj ena izmed razsežnosti v produkciji "javnega mnenja". Vendar pa je ta razsežnost privilegirana – bržkone prav zato, ker deluje na področju "okusa". Se pravi, na področju, kjer – kakor je pokazal že Kant (ironično prav mislec, ki ga novi liberalizem tako zelo zlorablja) – prihaja do aporij v "neposrednem" stiku, v kratkem stiku med najbolj posamičnim, naključnim, in univerzalnim, "načelnim". Kar je mehanizem, ki ga pozna tudi množična psihologija: neposredna ljubezen množičnega posameznika, posameznice do "vodje". A *diktat okusa* je bolj sofisticiran (in torej tudi uspešnejši) kakor pa diktatorska politika.

Lahko si pomagamo kar s Freudovo množično psihologijo. Če množico vzpostavlja identifikacija (eventualno z unarno potezo, z "*einzigem Zug*"), s pomočjo katere se množični posamezniki, posameznice *hkrati* identificirajo z vodjem *in* prepoznavajo med seboj – je tu, v zadevah okusa, mehanizem bolj zapleten, ker gre za *dvojno identifikacijsko zanko*: za identifikacijsko konstitucijo (vladajoče) "skupine" (v političnih terminih: za konstrukcijo koalicije med vladajočimi skupinami) – *in* za identifikacijo, ki je lahko opora za prostovoljno hlapčevstvo. Proizvesti je torej treba identifikacijsko točko, ki bo lahko *hkrati delovala v obeh registrih*. "Zgledni posamezniki, posameznice", *ki ne pripadajo nobeni izmed skupin*, med katerima se vzpostavlja hierarhično razmerje, so za to vlogo zlasti primerni. Odtod vrednost, ki jo imajo "svobodno viseče" skupine (intelektualci, umetniki, svobodni poklici ipd.) v teh mehanizmih.

Postopek z zglednimi osebnostmi je sicer že starodaven – denimo, v zgodnjih razrednih družbah (Grčija, Rim), koder nekdanji kulturni heroji iz "rodovne" družbe pridobijo novo vlogo



*Guy Debord: Družba spektakla*

v konstituciji razredne države. So nesporen zgled za нравstveno identifikacijo vseh skupin, ki se razvrščajo v nove hierarhije ipd.

Pri nas je – prav ker gre za vzpostavljanje novega tipa razrednih razmerij – lakota po teh mehanizmih velika: od podeljevanja Prešernovih nagrad do elitnega slovenskega plesa na Dunaju. Zadeva ima celo nekatere komične elemente. Zaradi svoje ideološke šibkosti novi vladajoči razredi niso sposobni vzpostaviti distance, proizvesti “alienacije”, ki je pogoj za uspešnost teh postopkov. Zato so zgledne osebnosti sicer dodobra ločene od podrejenih množic – ne pa od nadrejenih skupin. Oblastniki se radi slikajo skupaj z “zgledi”. V pendant psihičnemu mehanizmu, ki velja za množice, zase niso sposobni vzpostaviti estetskih norm in etičnih naprav, ki bi jih integrirale – pač pa se zatekajo k proizvodnji vizualne bližine. Namesto psihologizacije politike – njena estetizacija. Oboje je sicer značilno za fašizme. Mogoče je naša sreča le v tem, da sta oba postopka zaenkrat še razločena: psihologizacija pri Janši, estetizacija pri novem razredu. Mogoče je v tem šansa, da ta razred ne bo vzel Janše za svojega zastopnika. Toda saj teh plebejskih figur nikoli niso sami od sebe vzeli za svoje. Tudi Mussolini in Hitler sta jih morala prisiliti k temu: z nastopom “psihologiziranih” množic.

Te mehanizme bi morali še podrobneje proučiti: saj “zglede”, se pravi paradigme, ki same na sebi po svoji lastni logiki delujejo “metaforično”, ta ideologija uporablja “po bližini”, se pravi, metonimično. Ena posledica je, da zaradi kulturne jalovosti, zaradi nesposobnosti, da bi spodbudil nastanek in razvoj svoje lastne (vladajoče) kulture, novi vladajoči razred blokira samostojnost katerekoli kulture. Lepi se na tiste, ki so mu blizu glede na funkcijo, ki jo od njih pričakuje (*glamour*, razne družabnosti, otvoritve razstav, premiere, proslave: tudi te so spet v modi in so celo regredirale v nekakšno modernistično čitalništvo), – druge pa brutalno uničuje. Komunisti so terorizirali kulturo zaradi svojega intelektualizma – zdajšnji novi razred jo uničuje zaradi svojega antiintelektualizma. In zaradi nečesa, za kar je že Huizinga<sup>16</sup> leta 1935 opazil, da je značilnost naše civilizacije – in kar je očitno postalo tako samoumevno, da je že neopazno: zaradi *infantilizma* te kulture. Huizinga je mislil na naci-faši parade, športne igre in politično demagogijo – mi smo to izraziteje opazili v raznih amerikanizmih, zdaj pa je ta Amerika pridrla tudi sem. Infantilizem postaja posebna “estetska” kategorija, ker se križa z drugim mitom egalitaristične individualistične civilizacije – z “iskrenostjo”.<sup>17</sup>

Mi, ki svoj kanon še zmerom opiramo na razne romantike – na tisto pravo, pa na *fin de siècle*, pa na socialutopistične romantizme ipd. –, smo za ta iskrenostni mit še toliko bolj ranljivi. Zdaj smo, kot kaže, že na stopnji, ko velja za iskreno le tisto, kar je infantilno. Ritualni “iskrenosti” kot strategije infantilizma so eden izmed pomembnih, če ne celo prevladujočih postopkov pri urejanju razmerij v okviru vladajočih skupin, so tisto, kar nadomešča odsotnost razredne etike. So eden izmed postopkov, s katerimi se preprečuje, da bi se pripadniki, pripadnice vladajočih ipd. kast med samo potolkli. Tu je spet zelo pomemben seksualni kriterij: pravila vedenja so za ženske bistveno drugačna kakor za moške. S pomočjo teh razlik bi bilo mogoče dokazati, da so ženske strukturno v podrejenem položaju: njihovi rituali so že vnaprej naštelani na nižje vloge.

A vrnimo se k zglednim osebnostim in k *imitatio*. Mogoče je pri nas “iskrenost” ideološko ime za odpravo metaforične distance in za vpeljavo metonimične bližine – se pravi, za lepljenje na zglede, ne bomo rekli za “interiorizacijo” zgledov, saj gre za popolnoma “zunanj”, ritualni ali celo konvencionalistični postopek, ne za “psihologijo”. (Psihologija je vsaj v vladajočih skupinah izumirajoča vrsta: kdor hoče preživeti, jo mora v sebi ubiti. Preveliko tveganje je: odtod priročniki, kako premagati svoje slabosti – se pravi tisto, kar nas dela enkratne, kar nas dela za ljudi. – Nemara je “psihologija” še edini privilegij, ki je dopuščen plebejskim množicam – ker je pač vzvod za njihovo prostovoljno suženjstvo.)

<sup>16</sup> Johan Huizinga, *Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19de eeuw* [Patriotizem in nacionalizem v evropski zgodovini do konca 19. stoletja], Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, 1940.

<sup>17</sup> Cf. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* [Iskrenost in avtentičnost], Norton, New York, 1969; Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* [Multikulturalizem. Pretres politike priznanja], Princeton University Press, Princeton, 1994 (druga razširjena izdaja; prva izdaja 1992); Rastko Močnik, “Strpnost, sebičnost in tolerantnost”, *Časopis za kritiko znanosti* 164–166, 1994 (22).

## TRIDELNA IDEOLOGIJA VLADAJOČIH KULTUR

Če bi se ideološka konstitucija gospostvene koalicije razvijala "normalno" naprej, bržkone ne bi šla v smeri psihologizacije, temveč v smeri vzpostavitve etike in estetike – se pravi, nove vladajoče kulture. Da se to tako počasi in s težavami dogaja, bržkone ne gre pripisati zgolj "neomikanosti" novih vladajočih razredov in njihovih političnih opričnikov (navsezadnje se večinoma novačijo iz poprejšnjih "elit"), temveč tudi oviram v sami sferi "kulture". V trenutno vladajoči kulturi ima še zmerom glavno besedo književnost – ta pa je trenutno precej fašizoidna institucija. Glede na približevanje večinskih delov sedanjega *političnega* razreda katoliški cerkvi (z izjemo eks-komunistov in zginjajočega dela "liberalcev" rinejo v to smer vsi) je sploh vprašanje, ali bo razvoj šel v "normalni" evropsko-ameriški smeri – ven iz literarizacije k vizualnim tehnologijam. Vsekakor lahko pričakujemo, da bomo nekaj časa živeli v nekakšni "trojnosti" vladajočih kultur:

1. tradicionalna literarna nacionalna kultura s fašizoidnim pridihom;
2. katoliško-reakcionarna kultura brez pravih tehnoloških baz; ali natančneje, brez zavestnega izkoriščanja tehnologij – raba tehnologij na ravni "samoumevnosti, spontanosti in samoniklosti" s postopki, prevzetimi iz tradicionalne nacionalne kulture, se pravi, pretežno z literarnimi obrazci; – bolj kič in ljudsko branje, vendar s pomembno oporo v trivialnem pisanju-branju časopisnih medijev in v vsakdanjosti določenega segmenta TV: ne samo na TV 3, temveč tudi v pomembnih delih nacionalne TV; te strukture bi morali iskati že v nekaterih prvinah televizijskih "dnevnikov" (tam, kjer je beseda močnejša od slike, kjer se uveljavljajo elementi domačijskosti), nemara tudi v športu; mogoče v nekaterih režnjih kulture – v tisti kulturi, ki se kaže za apolitično: politizirani del TV-kulture gre v smeri tipa 1;
3. pretežno vizualna kultura novega liberalizma; progresistični del gospostvene koalicije, tisti, ki se oblačijo "v barve uspeha", ki so "etični in uspešni", se pravi, prava nova elita postkolonialne epohe (finančni kapital, deli političnega razreda – nemara tisti, ki so bolj ortho-komunističnega porekla, nekateri deli gospodarskega-industrijskega in trgovskega kapitala, čeprav bi za te lahko domnevali, da bi v precejšnjem delu šli bolj v patriarhalno katoliško smer; tudi mogoče del akademskih mandarinov, četudi manjši del – glede na to, da na univerzi prevladuje katolicizem; zanimivo je, da katolicizem s svojo cerkvijo in stranko vse bolj direktno zastopa najbolj utrjene in konservativne institucionalne strukture iz prejšnjih časov – tiste, ki jih je poprej zastopal bolj tupaški del komunistične stranke). Zanimivo je, da ta – zaenkrat šele nastajajoča – kultura svoje obrazce v glavnem uvaža in da je nesposobna "literarne", se pravi, besedne artikulacije; njena nesposobnost, da bi črpala iz tukajšnje vizualne alternativne produkcije je razveseljiva – četudi jo to vodi v nihanje med nemško-avstrijskim in

ameriškim modelom; spet zanimiva je odsotnost italijanskega modela – ki je nemara preveč sofisticiran, preveč kultiviran; mogoče je to tudi posledica nestrpnosti do katoliške tradicije, ki je nekako vtkana v mediteranski vizualni praznik in razkošje; je pa avtomatično privlačna za netradicionalne intelektualce, intelektualke, “kulturni management” bi bilo nemara bolje reči – in postaja s tem gojišče korupcije, politikantstva in političnega lobiranja, polen pod noge ipd., vsega, kar je prejšnjima tipoma 1 in 2 nekako tuje zaradi njunega moralizma (1 in 2 gresta zato surovo in eksplicitno naravnost, se ne preoblačita in ne maskirata).

Če 1, 2, 3 razpostavimo v ideološko matrico, dobimo “lessingovsko” opozicijo *Poesie vs. Malerei*, književnost (1) vs. vizualnost (3) – “nevtralni termin” je pa katoliško-reakcionarni tip (2): to je nemara razlog, da se tip 2 vsestranski inferiornosti navkljub sploh lahko ohranja – in da nemara zaenkrat, mogoče le začasno, igra “glavno vlogo”, ki pa je vezana na to (bržkone začasno) strukturo. – Če pa struktura le ni tako začasna, se bo nemara razvila v smeri stratifikacije: potem bi bila elitna vladajoča kultura tipa 3, poljudna-ljudska različica vladajoče kulture tipa 2, tip 1 pa bi visel v zraku in strašil s fašizacijo – v kar dobri poziciji, saj obvladuje šolski aparat in tradicionalne civilnodružbene naprave necerkvene vrste. Nekdanja alter-kultura bi bila ves čas v nevarnosti ali pa skušnjavi, da se razpusti v 3 ali v 2.

## DANAŠNJI SPEKTAKEL JE BIROKRATSKA EPOPEJA

Če zmanjšamo abstrakcijo in pogledamo, s čim se gospostvena koalicija pravzaprav ukvarja, vidimo, da je njeno delo v vseh različicah (politični, ekonomski, kulturni, državno-administrativni) upravljanje birokratskih organizacij – daleč od proizvodnje in daleč celo od trgovine, pretežno špekulativno početje v raznih registrih, vselej pa organizirano na način birokratskih hierarhij. Monolitnost vsakdanje delovne skušnje je presenetljiva – in dobra podlaga za konsolidacijo novih vladajočih skupin. Odtod bržkone nova mistika managementa. Namesto nekdanjih seminarjev za mlade aktiviste in političnih šol – “management and business administration”. Tolikšne glorifikacije birokratizma še nismo doživeli. O prejšnjem režimu si lahko mislimo marsikaj – a vendar je bila kritika birokratizma vdelana vanj. Bila je celo eden izmed mehanizmov takratnega gospostva – a tisto je bilo pravo razsvetljenje ob sedanjih apologiji pisarniškega gospostva. Iz tega izhajata dve pomembni posledici:

1. Povratak arhaičnih tehnik gospodovanja na način interpersonalnih razmerij; kakor *grand seigneur* in njegovi vazali – tako danes glavni direktor in njegovi področni managerji. Ritualni lojalnosti, fingirane korporativne solidarnosti, cehovskih



Guy Debord: *Družba spektakla*

praznikov in "tihe službe"... tudi obsedenost z "etiko" sodi sem: novo viteštvo; tudi novo roparsko viteštvo in krdela privržencev fevdalnih gospodov. Heroizem laskanja. *In pa seveda diktatura "okusa" kot mehanizma socialne konformnosti.*

V tej zadevi je več, kakor izhaja iz zgornjega. Če je "smisel" birokratske organizacije med drugim tudi v depersonalizaciji odnosov, v formalizmu in eksplicitni rigidni regulaciji (proceduralnost, enakost pred predpisi ipd.) – tedaj je seveda paradoks, da prav sodobne birokracije re-fevdalizirajo polje svojega delovanja. Da delujejo proti svoji lastni logiki. Iz tega vsekakor izhaja, da se odnosi nadrejenosti/podrejenosti lahko zaostrujejo čez mero, ki velja v sodobni civilizaciji za znosno. Iz tega tudi izhajajo kršitve politične enakosti – tako rekoč na ravni "civilne družbe". Denimo, zatiranje žensk glede "videza", pričesk, oblačenja (razpisi, v katerih se zahteva "*professional look*", celo že interiorizacija teh naprav zatiranja v malih oglasih ipd.: "uspešna poslovna ženska išče stanovanje", kjer je samo-opis insinucija npr. tega, da ne bo imela otrok, da mogoče sploh ne bo imela družine, da nima stalnega partnerja in da nemara niti nima seksualnega življenja, ker svojo željo sublimira v karierizem – lahko si mislimo, kakšni so odnosi na delovnem

mestu, če so tako libidinalno preobremenjeni... itn.). Skratka, tu je cel kompleks "presežnega terorja", ki bi ga morali raziskati.

To pa implicira še nekaj: da ni nobene druge ravni razmerij med ljudmi – ali vsaj, da ni ravni, ki bi bila nekaj drugega kakor ta institucionalizirana, ritualna "javna" raven, na kateri delujejo mehanizmi ideološke interpelacije. Se pravi, da ni umika. Da ni nič drugega kakor tista naprava, ki "goljufa", ker se izdaja, da deluje "javno", v resnici pa nas lovi na "zasebnem" – *in ki je očitno že uničila vsakršno drugo raven, razsežnost, koder bi bilo mogoče vzpostavljati medčloveška razmerja.* – Prevedeno v žargon: zunaj mehanizmov reprodukcije razmerij gospodstva ni več prostora za medčloveške vezi. Ta prostor je bil uničen, okupiran, likvidiran. Vselej ni bilo tako. Zdaj pa je možnost za "samostojno produkcijo" alternativnih registrov družbenosti malodane uničena. Prostor je monopoliziran. Javnosti ni – je le bolj ali manj monopolizirana proizvodnja nadzorovanega javnega mnenja; zasebnosti pa tudi ni, ker je javnost sama strukturirana na način razmerij medosebne odvisnosti ipd. Tu seveda "zasebnosti" ne razumemo v meščanskem pomenu: mislimo na dodatni prostor vzajemnosti, medsebojnosti – na prostor, ki je bil v poprejšnjih epohah nemara bistveno pomembnejši in večji kakor prostor "javnega delovanja", "politika", skratka, kakor prostor javnih zadev.

2. Nižje plemstvo se množi navzdol, postaja na eni strani preštevilno, na drugi strani pa omogoča socialno kontinuiteto med pravimi zajedalci in vse dol do njihovih *valets de chambre*. To spodbuja tisto, čemur se v marksizmu pravi malomeščanska mentaliteta: ves čas na preži za promocijo, ves čas v strahu pred degradacijo. To spodbuja razredno solidarnost čez meje vladajočega razreda – ponižani in razžaljeni so ob besedo in ob ideologijo. To tudi nudi "naravno", naturalizirano, psevdosamoniklo kontinuiteto čez velikansko socialno področje, koder se brez težav vzpostavljajo mehanizmi za reprodukcijo obstoječih odnosov.

Stroj zatiranja deluje tako, da se tudi "ponižani in razžaljeni" identificirajo z idealom svojih zatiralcev in izkoriščevalcev. To so seveda skrivnosti proizvodnje javnega mnenja, instalacije prisilnih mehanizmov identifikacije in razbijanja solidarnosti na vseh ravneh. Se pravi: ne samo, da ti mehanizmi vzpostavljajo neka ideološka razmerja – hkrati morajo druga medčloveška razmerja uničevati – najprej s tem, da jim odvzamejo možnost artikulacije.

## TRIDELNA EVROPSKA IDEOLOGIJA IN NJEN KONEC

Odkar so v Evropi vladarje in njihove opričnike prenehali določati z genealoškim avtomatizmom, imajo velike težave, da bi vsaj za vodilno idejo, če že ne kot stvarnost, ohranjali zamisel, da bodi "kraj oblasti" prazen, kakor je lepo, četudi ne preveč



<sup>18</sup> Georges Dumezil,  
***Tridelna ideologija  
Indoevropevcov***, (1958),  
*Studia humanitatis*,  
Ljubljana, 1987.

realistično zapisal Claude Lefort v daljnih časih, ko se je bilo vsaj na Vzhodu še mogoče bojevati za idejo demokracije. Če so si Indoevropci, kakor je menil Georges Dumezil<sup>18</sup>, družbo tisočletja urejali po vzorcu "treh redov", bojevnikov, besedovalcev in kmetovalcev, so morali iz svoje kože že pred stoletji, ko so vojaško aristokracijo začeli predelovati v državno birokracijo: a epoha, ki so jo na dnevni red zgodovine postavili intermundijski razredi trgovcev, obrtnikov in oderuhov, pozneje industrialcev, finančnikov in ta monstrozni razred industrijskega proletariata – ta epoha je Evropce dotolkla. Da bi bila katastrofa še hujša, jih je vrag nesposobnosti, da bi uredili sebe same, gonil osvajat svetovna obzorja: dokler so s križem in mečem izvažali samo paniko pred sodnim dnem in ljudstva sveta odreševali, da bi se ob bližnjem koncu časov lahko znašla na pravi strani strašnega belega boga – dotlej je še šlo, verske vojne, svete pohode so poznali tudi drugi, vedeli so, kako se norosti ubraniti, in četrti Jeruzalem je lahko tiste čase ostal kar v Istanbulu, ni se mu bilo treba seliti na barbarski Zahod. Katastrofi pa se ni bilo več mogoče ogniti, ko so ognje in meče krščanske ljubezni zamenjali knjigovodski računi Vzhodnoindijske družbe, plantažno poljedelstvo, trgovina s sužnji, mejaški heroizem pobijanja "divjakov"... Če danes "Evropa" v jezi in strahu kleca pred surovim prostaštvom z one strani Atlantika, ji bo nemara počasi sinilo, da se nadjno zgrinja njena lastna postoterjena karikatura – ta "Amerika", ki je le moderna Evropa "na čisto", njena dosledna izpeljava v puščavi, očiščeni vsakršne folklore, tako evropske tridelne kakor vseh domačinskih, utopljenih v krvi, alkoholu in v evropskih boleznih.

Demokracija s svojo splošno razpravo, oblikovanjem obče volje, z disciplino izvrševanja in z enakomerno splošnostjo pravil sproža kolizijo med funkcijo "besede", nekdanj v monopolu duhovniške kaste, in funkcijo "moči", tradicionalno pridržane bojevnikiškim stanovom. Še v časih, ko je ta obrazec veljal, ni bil stabilen in je sprožal spopade, krize in vojne. Ko se je v dvajsetem stoletju zazdelo, da je demokratična formula dokočno prevladala, je prišlo do zanimivega recidiva: agenti moči so ali uzurpirali polje besede, pogosto tudi z oboroženo silo – ali pa so besedo preprosto izgnali iz družbene relevance na obrobja čudaških sekt, jalovega intelektualizma ali akademskega uradovanja. Ko se je končno uprl delovni razred, tiha podlaga vsem poprejšnjim formulam, je bilo za trenutek upati, da bo pometel z militarističnimi usedlinami "tridelne ideologije Indoevropevcov" in s presojnostjo teoretske geste zlomil paradokse, v katere je idejo demokracije uklenila pridobitniška purgerska zaplankanost. Revolucionarno upanje človeštva so sicer kmalu zatrli z nekakšnim atavizmom "tridelne formule" v monstroznih razmerjih – a tisti, ki so jim vzeli

besedo, moč in ponos, so zmogli patetični podvig, da prav na dvestoto obletnico revolucije človekovih pravic še vdrugič našenejo parazitski tandem generalov in farjev, da že vdrugič v doseg zgodovine postavijo zahtevo sveta, kjer tisti, ki dela, lahko tudi misli in govori, kjer je moč le moč besede in misli, "kraj oblasti" pa prazen, stvar vseh in lastnina nikogar. Resda je tudi revolucijo 1989 zatrl njen temni termidor – rezervne armade druge evropske formule, buržajske formule pridobitnikov, špekulantov in najetih prerokov so jo presenetile pod kamuflažo neonske kulture supermarketov: a ta nasprotni udar se ne more posrečiti, saj v sebi nosi črva svojega poraza, namreč v podmeni, da za življenje med delom in porabo nista potrebni ne misel ne beseda.

Neoliberalna vulgata pozna le ta razpon med proizvodnjo in porabo: z znižanjem davkov spodbuditi vlaganje v proizvodnjo, s tem se odpirajo nova delovna mesta, zvišuje se torej poraba, kar spodbuja proizvodnjo... itn. v svetle zarje prerojenega kapitalizma. Demontaža države blaginje je le stranski učinek – breme preživetja se pač prenese na "posameznika", a ta naj bi bil preskrbljen, saj naj bi ga nosila vzpenjajoča se spirala prerojenega kapitalizma. Račun se žal ne izide: rast proizvodnje ne sproža rasti zaposlenosti in ne prinaša blaginje. V zadnjih dvajsetih letih se je, denimo, bruto domači proizvod v Franciji povečal za sedemdeset odstotkov, nezaposlenost pa je štirikrat večja.

Prenos ideologije samozadostnega posameznika na področje socialne varnosti, javne blaginje itn. povzroča samo eno: povečevanje razrednih razlik. Povečevanje razlik pa je najzanesljivejša pot v neuspešnost, krizo, napetost in konfliktnost: največji razponi v dohodkih so v "nerazviti" Braziliji, najmanjši na "uspešnem" Japonskem... Kakor je zapisal že stari Marx: kapitalizem sam ustvarja pogoje za svojo odpravo.

**Rastko Močnik**, doktor sociologije, redni profesor za sociologijo kulture na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Njegova najnovejša knjiga je *Koliko fašizma?*, Studia humanitatis – minora, Ljubljana 1995.



Pogovor med Nikolaiem Jeffsom  
in Markom Peljhanom

# *Samoukinitev kot umetniška realizacija: urbana kolonizacija, dialogizacija, reklamacija, konceptualizacija*

## **UVOD V URBANO KOLONIZACIJSKO IN ORIENTACIJSKO ORODJE<sup>1</sup>**

*Kaj ja UCOG-144*

*Situacija UCOG-144 je v zasnovi nastala leta 1994, kot odgovor na odprto vprašanje, ki so ga postavili kuratorji razstave URBANARIA. Vprašanje ni bilo konkretno in se ga zaradi tega tudi ne spominjam. Spominjam pa se, da je bilo na enem izmed pogovorov, med mnogimi drugimi referencami, na hitro omenjeno delo Situacionistične internacionale (1957–1972) kot eno izmed izhodišč, ki so si jih kuratorji v širokem horizontu zastavili.*

*Leta 1989 so Franciji, Veliki Britaniji in Ameriki pripravili veliko retrospektivno razstavo umetnosti in pisanja gibanja Internationale Situationiste (SI) in šele takrat je velik del generacije 80-ih zvedel za SI, ki je nastala že leta 1957 in doživela svoji kultni leti 1967. in 1968. v Franciji med takratnimi revolucionarnimi dogodki. Od takrat naprej so se njihove ideje o odnosih med družbo in umetnostjo začele širiti z večjo hitrostjo in frekvenco in njihova kontroverzna teza o umetnosti, ki je integralno povezana s socialnim in političnim, je čez čas vedno bolj pridobivala pri veljavi.*

*Med socialnimi polji, ki so člane Situacionistične internacionale najbolj zanimala, je bil tudi urbanizem in splošen ustroj urbanega kot produkta modernega sveta in političnega mišljenja. Refleksija urbanega je bila poleg refleksije izkušnje, ki je bila v času kapitalistične alienacije in tehnološke mediacije transformirana v spektakel in želje, ki je bila spremenjena v porabo, tista točka, na kateri je SI gradila velik del svoje identitete. In ta identiteta je danes za PROJEKT ATOL znova aktualna.*

*UCOG-144 je v tem pogledu postavitev in omogočanje situacije, v kateri so posamezniku na voljo sredstva za novo izkušnjo odkrivanja in refleksijo urbanega in trans-urbanega teritorija preko popolnoma individualnega psihičnega vmesnika. Satelitska navigacija in vojaški sistemi, ki jih pri tem kot orodje (urbano kolonizacijsko orientacijsko ORODJE) uporabljamo, nam zaradi svoje natančnosti omogočajo*

gradnjo arhiva opažanj in postopno ustvarjanje nove – psihogeografske karte določenega izbranega teritorija. Prvi v vrsti planiranih dogodkov je ta, ob katerem je izšla tudi ta publikacija. UCOG-144 LJU, ki se je pričel 28. februarja in se bo končal septembra 1996.<sup>2</sup> V duhu Situacionistične internacionale bo nekaj deset ljudi, opremljenih z orodjem in navigacijskimi napravami, raziskovalo urbano polje in v arhiv, ki se bo redno obnavljal na internetu, vpisovalo nove psihogeografske podatke. Tako bo počasi nastajala karta, sestavljena iz različnih izkušenj, optik, raziskav in misli, vezanih na fizično in mentalno strukturo izbranega teritorija. Karta v nastajanju in redne poti bodo dostopne preko URL: <http://www.ljudmila.org/atol/ucog/>. Navigacija je danes, zame, za nas, stimulacija!

### POGOVORI V KATEDRALI<sup>3</sup>

ČKZ: UCOG-144 je projekt, narejen v duhu Situacionistične internacionale in izpostavlja nekatere njene ključne koncepte, kot npr. unikatni urbanizem, *dérive*, psihogeografijo (emotivni izris urbanega okolja) ter teorijo družbe spektakla. Če tako velja neko strinjanje s teoretskim aparatom SI, do kolikšne mere je potem UCOG-144 oziroma Projekt Atol zavezan tudi željam po nujnosti politične transformacije, ki ga je zagovarjala SI in ki je svoj teoretski aparat razvila kot instrument te transformacije?

MARKO PELJHAN: Potrebno je razumeti, da je SI svoj teoretski aparat razvila v specifičnem času in okolju, t. j. konec 50-ih in v 60-ih letih, ki s situacijo "spektakla" v 90-ih korespondirajo samo kot anticipacija, mi pa smo danes priče številnim "realizacijam" in emanacijam spektakla, takšnega, kakršnega je SI anticipirala, in tudi takšnega, ki ga ni, tako v ekonomiji kot v globalni politiki ali pa npr. razvoju telekomunikacij. Danes je naivno govoriti o centrih moči in produkciji podob ter vsebin (kakršnekoli že so) kot o nečem, kar družbo razgrajuje, ker je globalni kapital v vseh svojih



Špela Mlakar

### Premestitve: hoja

*"Ko enkrat vstopiš v prostor, imenovan Umetnost, ni več izhoda."*<sup>1</sup>

#### PROSTOR UMETNIŠKEGA DELA

*Kip, slika, telo v gibanju-hoji...*

Umetnik, ki uporablja fizično aktivnost, hojo namesto snovi-materiala za svojo umetniško dejavnost, izzove pomik proti neomejenemu prostoru. Umetnik, ki izvaja akcijo hoje (kot umetniško delo), uporablja telesno gibanje in s tem umešča svoje telo med njegovo vsakdanjo funkcijo in njegovo opredmeteno kot umetniškega predmeta.

Umetniško delo zavzema prostor, definiran ob vsakem posameznem umetniškem delu. Kip je določljiv z uporabljenim materialom, slika je omejena s svojimi robovi ali okvirjem; oba pa sta širše omejena z razstavnim prostorom, v katerem sta. Pri dejanju hoje, kot umetniške akcije v izvengalerijskem prostoru, pa postane prostor umetniškega dela problematičen.

Tu želim slediti hoji in problemu mejnega (liminalnega) "prostora", kjer obstajajo dejanja, kot so se zgodila v Situacionističnem *dérivu* in se dogajajo v delu UCOG-144 Marka Peljhana.

*"... Pokrajino merim s svojim telesom,"* je izjavil Ulay med hojo proti Marini Abramović vzdolž velikega kitajskega zidu (umetniška akcija I. 1988)<sup>2</sup>, kjer sta se srečala na njegovi sredini.

Logika sodobne kiparske prakse se

predstavlja kot problem objektivnosti nasproti resničnemu prostoru. Kiparski objekt je viden, vsakdanjik je neviden. Tako kot Baudrillardova izginjajoča točka se telo – kot kiparsko dejanje – pomika proti nevidnosti, vendar je nikoli popolnoma ne doseže.<sup>3</sup>

## ZAPIS HOJE

### *Golo mesto*

Ilustracija, zapis Guya Deborda z naslovom "Golo mesto" (dat. 1957) je povezano z dogodkom, ki naj bi se zgodil pred približno štiridesetimi leti. Golo mesto predstavlja Pariz kot serijo fragmentov, delov okrožij, izrezanih z zemljevida in delno logično razporejenih, tako da spominjajo na fizično geografijo mesta. Tako na površini belega prostora med temi delnimi zemljevidi puščice opozarjajo na poti med "otoki", nekatere se teh delov dotikajo – jih premoščajo, nekatere vodijo navzven proti obrobnemu praznemu prostoru ali pa se zavijajo nazaj proti sebi v nenehni samoreferenci.

Golo mesto predstavlja pot in smer *dériva*, solo ali skupinske hoje po mestnih ulicah, ki jo je Greil Marcus opisal kot "predajo in sledenje alej privlačnosti, bulevarjev odvrnitve (...), kjer so vsaka zgradba, pot in okras razširili svoj pomen ali izginili zaradi njegovega pomanjkanja".<sup>4</sup> Golo mesto prav tako upodablja zamisel, koncept kritike in transformacije, ki je lastna situacionističnemu *dérivu* in njegovi povezavi z *détournement*. Upodobitev Golo mesto je spomin na akcijo hoje, ki si jo lahko le zamislimo. Informacija o tem dejanju pa je le dokument, ki je postal umetnina.

## UCOG-144

"V duhu Situacionistične internacionale bo nekaj deset ljudi, opremljenih z orodjem in navigacijskimi napravami, raziskovalo urbano polje in v arhiv, ki se bo redno obnavljal na internetu, vpisovalo nove psihogeografske podatke. Tako bo počasi nastajala karta, sestavljena iz različnih izkušenj, optik, raziskav in misli, povezanih s fizično in mentalno strukturo izbranega teritorija." (Marko Peljhan)



pojavnih oblikah omogočil stanje, ko je postal "spektakel" popolnoma integralni del vsakodnevnega življenja zahodne in njeje sorodnih kultur. "Spektakel" se je tako rekoč vgradil v strukturo mišljenja, tako individualnega kot družbenega. Prav ta točka pa je tudi tista, ki posamezniku omogoča, da strukturo "spektakla" vsakodnevno reflektira in se v skladu s to refleksijo nanaša nanjo. Skratka, "spektakel" ni več nekaj, kar moramo iskati, "spektakel" je postal to, kar je SI vedela, da je, oz. tisto, proti čemur se je borila. Danes lahko trdimo, da je tista bitka izgubljena, odprle pa so se nove fronte. Tako se je npr. razredni boj, ki je bil v jedru metoda politične transformacije, za katero se je SI zavzemala, iz notranje socialne oblike, ki je v principu netransparentna, razširil na zunanjo – globalno, ki pa je zlahka prepoznavna. To transparentnost npr. beremo v problemih sever-jug, vzhod-zahod itn. Politična transformacija ima danes drugačen pomen, kot ga je imela v 60-ih letih za skupino levičarskih revolucionarjev. Politična transformacija je danes projekt, ki se mora strukturirati tudi skozi pogled v globalno kapitalsko ozadje, če hoče nanj delovati. Gre seveda za indirektni pogled, gre za razumevanje principov, po katerih ta kapital deluje. Potrebno je proučevati tudi strategije, ki jih uporablja, zato da bi bila obramba boljša. Mislim, da je to temeljna razlika v razumevanju stanja stvari med današnjim časom in časom, ko je aktivno delovala SI. Kar pa se Projekta Atol tiče, je potrebno razumeti, da Projekt Atol ni projekt SI, vendar je dediščina SI na določenih področjih, ki so za PA ključne (izolacija-komunikacija, mikrostruktura-makrostruktura, individualno-družbeno), za stanje "duha" Projekta Atol

temeljna. Sama situacija UCOG-144 pa poskuša določene teze in koncepte SI identificirati in implementirati z eksperimentalnim formalnim aparatom.



ČKZ: Recimo, da želimo interpretacijo "totalne družbene transformacije" spremeniti v njeno prakso, kako jo je mogoče koncipirati izven ravni totalno determiniranega subjekta emancipacije? Npr.: Ko govoriš o zgodovinskem razvoju spektakla in njegovih transformacijah ter o naši determiniranosti, z njim impliciraš tudi neke generacijske razlike. Npr., kot je nekoč opozoril Guy Debord, je naša generacija prva, ki se je povsem socializirala znotraj spektakla, in mislim, da je prav zato mogoče govoriti o naši generaciji kot o tisti "z mankom" "utopične preteklosti (pa četudi v smislu lažnega spomina na lažno avtentičnost) kar nujno – v primerjavi s prejšnjimi generacijami, postavlja drugačne zahteve politične mobilizacije. Poleg tega – če opozarjamo na "generacijsko" razliko "interpelacije" v spektakularni sistem, ne smemo pozabiti na razvojno: v času, ko je internet hkrati spektakularno orodje dominacije in njegove negacije (je torej orodje tako zatiranja kot osvoboditve), ni nevljudno spomniti na opozorila Noama Chomskega, češ, da je treba na domnevno emancipatorično pomembnost interneta gledati tudi v luči podatka, da velika večina prebivalcev in prebivalk naše zemlje v življenju še ni opravila niti enega telefonskega klica. S tem – in z globalno optiko – se mi zdi, da prihaja do zanimivega paradoksa: namreč, da morda klasične strategije klasičnih revolucionarnih okolij morda niso tako presežene, kot

Golo mesto je statičen, reprezentacijski dokument nekega dinamičnega spektakla, ki se je zgodil v preteklosti, v nasprotju z zapisom UCOG-144 Marka Peljhana, ki se na internet zapisuje v dinamičnem, diagramskem sistemu.

## HOJA

Hoja je potovanje skozi prostor s pomočjo telesa. Telo in prostor, v katerem se dogaja sprehod, sta opredeljena kot resnična. Vendar pa hoja, ki je opredeljena kot umetnina, vstopa na "teritorij" metafizičnega in postavlja pod vprašaj verodostojnost, avtentičnost same umetnosti.

V sklopu te dialektike dejanje gibanja omogoča umetniku, da morda obravnava to, kar Baudrillard imenuje "kronična" pomanjkljivost sistema znakov in realnega časa".<sup>5</sup> Kot je razvidno iz Debordove upodobitve *dériva*, ima hoja težave z "resničnostjo", in sicer zaradi občutka končnosti ene akcije in hkrati zavesti, da jo bomo ponovno aktivirali.

Hojo sestavlja fizično dejanje premikanja in "zgodovine" (zaznavanja) izven fizičnega dejanja.

Dejanje hoje ima v vsakdanjem življenju različne pomeni; kot je hoja v središče puščave, romanja v severni in južni Evropi, hoja po kolenih na vrh gore, križev pot; fizični napor in vztrajno korakanje lahko nasprotuje poglobljanju v duhovni svet, kontemplaciji. Aborižinska hoja proti sanjam; hopijska hoja iz vasi proti moškosti ali ženskosti; hoja iz mesta v gozd, v naravo in zopet nazaj v mesto. Pred industrijsko revolucijo je bila hoja v severni Evropi znak razrednih razlik, temelječih na prejšnjem fevdalnem družbenem sistemu, med tistimi, ki so si lahko privoščili voz ali konja, in tistimi, ki si tega niso mogli privoščiti in so v iskanju dela, na begu pred preganjalci ali med izogibanjem zakonov o omejenem gibanju na zasebnih posestvih prepeščili celo deželo. Vzpon buržoazije – novega srednjega razreda z dovolj denarja, da so si lahko privoščili razlikovanje med delovnim in nedelovnim časom – je hojo spremenil v "poučno" ugodje. Nedeljski sprehod je tako pomenil na novo oblikovano idealizirano rekreacijo kot tudi priložnost za očiščenje greha s telesnim naporom. V svoji študiji o



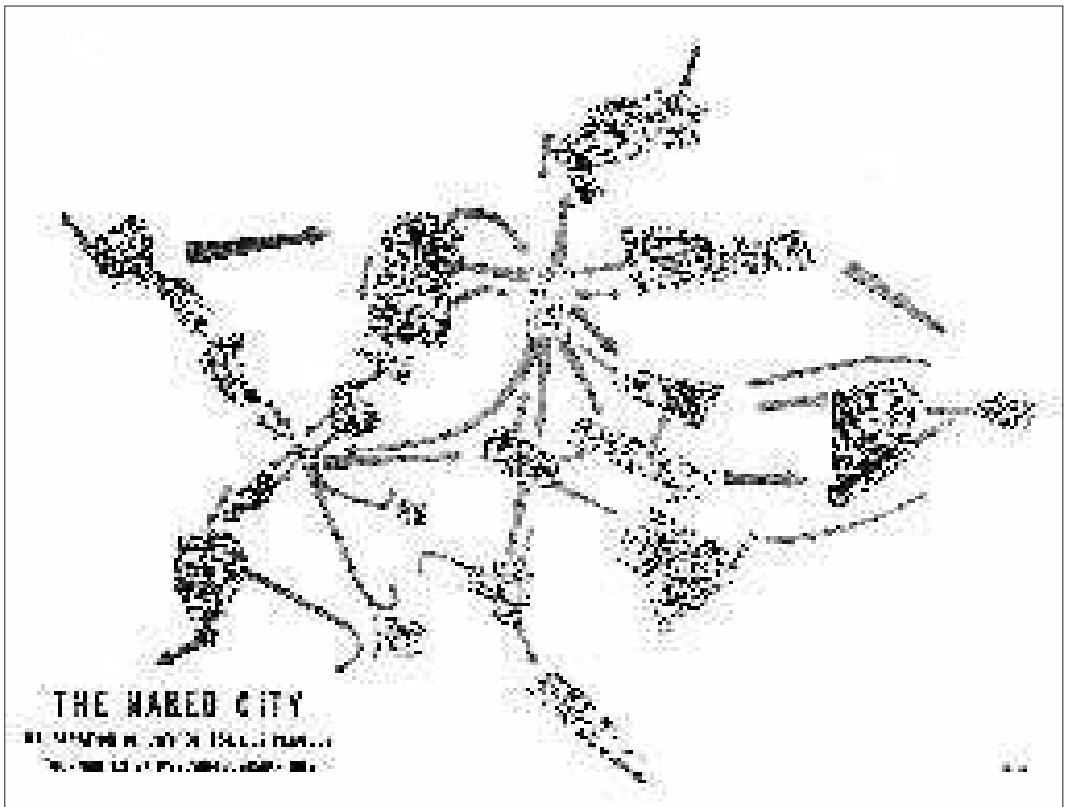
hoji in književnosti v angleški kulturi je Anne Wallace zapisala, da rekreacija "vsebuje zametke dela in oddiha, preoblikovanja jaza in sveta ter občutka sprostitve in odmora med delom".<sup>6</sup> Vplivi romantičnih pesnikov – predvsem Wordswortha in De Quinceyja, ki sta prepeščila ogromne razdalje v izredno razgibanih pokrajinah Velike Britanije in južne Evrope – so hojo spremenili v kontemplativno dejavnost, način za dvig zavesti v harmoniji z naravo in v strahu pred njenim delovanjem; način za doseg halucinarnega stanja subtilnosti. V tem stanju nas hoja "vrne k svojim začetkom".

"Resnična hoja postane dobesedno brezčasna dejavnost, ki se ne meri s štejem let in ki ni omejena z zgodovino, stanje idilične preteklosti pred mehanskim merjenjem časa in prihodnje odrešitve človeštva."<sup>7</sup>

Izgubim se lahko v lepotah narave na romantičnih pohajkovanjih. V okviru *saunter* (pohajkovanje, pohajkovati)<sup>8</sup>, prostorskega pohajkovanja se razkrije en vidik situacionističnega *dériva*: ta vidik bi lahko

*se zdi, kajti globalna optika nam nalaga, da so, kljub postmodernim razmeram, v katerih živimo, še vedno klasični politični, družbeni in ekonomski problemi tisti, ki so za večino sveta najbolj pereči.*

MARKO PELJHAN: Strinjam se z zadnjo ugotovitvijo, mislim celo to, da je večina političnih in ekonomskih problemov tudi na Zahodu še vedno klasičnih. Spremenila so se sredstva in metode, strukture pa ostajajo enake in se konsolidarizirajo. Vendar je tukaj potrebno poudariti, da ta sprememba sredstev in metod ni tako nedolžna, kot morda zveni. Gre namreč za popolnoma netransparento, svetlobnohitro operiranje sistema kapitala in meddržavnega trgovanja, ki je ukoreninjeno tudi v tehnoloških evolutivnih procesih. Morda strategije klasičnih revolucionarnih okolij niso presežene tam, kjer so tudi sredstva in metode ostali enaki, absolutno pa se moramo zavedati, da je potrebno na ozemlju, kjer so se sredstva in metode spremenili, "klasične" strategije "modernizirati". Kapital in njegovo operiranje je potrebno opazovati, kontrolirati in identificirati njegove metode, ter do vsega tega zavzeti pozicijo, ki mora biti osnovana tudi na določenem vedenju o



samem sistemu, ki ni samo ideološko, temveč tudi tehnično, praktično, celo kreativno. Mislim, da je zavzemanje naivne "klasične" revolucionarne strategije prav zaradi te spremembe danes na Zahodu in v Zahodu podobnih družbah nemogoče. Nasprotnik namreč mutira. Neprestano. In ga je preprosto težko identificirati. Poglej samo primer Tupac Amara in zavzemanje japonske ambasade v Peruju. Čas nikdar ni bil na strani Tupac Amara in po enem mesecu je njihov primer tako rekoč izginil z naslovnih strani svetovnih medijev. Bitka je zanje izgubljena, za Alberta Fujimorija pa dobljena. Kljub političnim žrtvam in slabim odnosom z javnostmi. Kljub simpatiji, ki jo je zasedba v določenih krogih sprožila, je bila sama metoda zasedbe "klasična" in s tem napačna. Čeprav se je zgodila v Peruju, si je za tarčo vzela eno izmed ekonomsko in tehnološko najrazvitejših držav na svetu, in do tukaj je bila poteza zelo natančna. Vendar očitno niso predvideli, da je sistem, ki ga napadajo, tako trden, da bo preživel tudi večmesečno vojno živcev, in danes je rešitev tega primera samo tehnično vprašanje. Poteza Tupac Amara je bila bliskovita

primerjali z nadrealističnimi in dadaističnimi sprehodi – Bretonovim "vetrom okoliščin", ki vodi umetnika proti naključnim srečanjem.<sup>9</sup>

Dejansko in subtilno se združita v dejanju hoje. Telo je fizično razgibano, njegove mišice so izučene in um je prost, da sočasno zaznava okolje, v katerem se giblje in se možno sprosti na drugo raven. Tako kot je Freudovo "oceansko"; slutnja večnosti, "občutek nečesa neomejenega" kot tudi "občutek neuničljive povezanosti, enosti z zunanjim svetom kot celoto".<sup>10</sup>

Med hojo zaznavamo okolico. "Resnico" hoje sestavljajo manifestacije znakov zgodovine. Med hojo čas mineva in med Debordovim poročilom hoje (skice) mineva imaginarni čas. Ta čas je narativen in njegova linearnost se izraža ne le s potmi, po katerih se premika popotnik ali priča, opazovalec hoje, temveč tudi z dejstvom, da doživetje traja. Pojavi se minevanje časa.

"Gradnja modernih situacij se začena na ruševinah modernega spektakla. Jasno



lahko vidimo, do kakšne mere je samo načelo spektakla – nevmešavanje – povezano z odtujevanjem starega sveta.”<sup>11</sup>

## SPEKTAKEL

*“Ko prideš do zastoja, je izhod edina stvar, ki ti preostane. Zame je izhod pomenil zapustiti list papirja in vstopiti v konkreten, resničen svet.”<sup>12</sup>*

Med delom na pragu galerijskega sveta se umetnik prepusti dialektiki zunaj/znotraj, umetnost/neumetnost, umetnost/vsakdanje življenje. V tem sistemu se lahko odloči za delovanje znotraj teh ideologij (ustvariti delo za galerijsko steno) ali za delovanje, pri katerem ta nasprotja postanejo tema dela.

Prizadevanja Situationist International, da bi prekinili ta krogotok znotraj/zunaj galerijskih zidov, so utemeljena na zamisli *détournement* – ki je v Antologiji SI opredeljena kot propagandna metoda, kjer poteka “integracija sedanje ali pretekle umetniške ustvarjalnosti v višjo zgradbo miljeja”.<sup>13</sup> S tega stališča situacionistično slikarstvo in kiparstvo ne moreta obstajati, temveč le situacionistična uporaba teh sredstev. Situacionistični cilj je bil zmotiti “Družbo spektakla”, in tako kot prej v dadaizmu in letrizmu je umetnost pomenila akcijo.

“Spektakel je trenutek, v katerem je dobrina ‘popolnoma osvojila’ družbeno življenje. Povezava z dobrino ni le vidna, temveč je tudi vse, kar je vidno: svet, ki ga vidimo, je svet.”<sup>14</sup>

Med hojo po mestu in pod vplivom sanjskih stanj nadrealistov in dadaističnih anti-umetniških manifestacij so situacionisti prenesli pohajkovanje romantičnega pesnika v specifično mestni kontekst. Vendar Debordova polemika v nasprotju z njegovimi bolj romantičnimi predhodniki ne dopušča bega na podeželje niti v “celost” predhodno zamišljenega nedolžnega sveta. V njegovem pisanju sta povezana čas in zgodovina, pri čemer “zgodovinski čas” in “spektakularni čas” igrata različni vloži. Debord povezuje zgodovino s hegemonijo vladajočih razredov (“Zmaga buržoazije je zmaga globoko ‘zgodovinskega časa’ in ‘razmišljanje o zgodovini je nujno razmišljanje o moči’<sup>15</sup>). Spektakularni čas pa je po drugi strani ciklične narave, “– nič več kot uporabna

poteza brez zaledne strategije, in je zato zdaj pristala v izolaciji. To pa je za vsakršno strategijo slab konec.

*ČKZ: Kako navezava na SI vpliva na družbeni status Projekta Atol kot umetniškega projekta?*

MARKO PELJHAN: Do sedaj še ni bilo priložnosti, da bi ta navezava kakor koli vplivala na družbeni status celotnega Projekta Atol. Mogoče je prva možnost takšnega vpliva prav ta pogovor-intervju, ki omogoča razčiščevanje nekaterih osnovnih dilem, ki so se ob projektu UCOG-144 pojavile. Namen UCOG-144 ni nikdar bil vzpostavitev kontekstualizacije, ki bi omogočala branje celotnega dela v Projektu Atol skozi optiko dela SI. SI je s svojimi koncepti samo omogočila, da je projekt, kakršen je UCOG, leta 1996 sploh lahko s čimer koli umetniškim korespondiral. Drugače bi lahko to bil projekt psihološkega društva za proučevanje mest in vpliva urbanega okolja na ljudi ali pa kakšnega ministrstva za obrambo – oddelek za psihične raziskave... Pa ni, temveč je in bo ostal situacionističen projekt, in to predvsem zaradi reflektivnega aparata, ki ga uporablja. Da pa bi navezava na SI kakor koli vplivala na družbeni status Projekta Atol, ne bi mogel reči. Večina ljudi je, ko so dobili v roke knjižico *UCOG-144, Dokumenti-spisi-pravila uporabe*, zadevo prelistala in jo vzela domov. V tej knjižici so namreč objavljeni eni prvih prevodov situacionističnih tekstov v slovenščino. Debordovo *Poročilo o konstrukciji situacij, Teorija Dériva, Uvod v kritiko urbane geografije* ter tekst Asgerja Jorna *Situacionisti in avtomatizacija*. Vsi ti teksti so bili temeljni za konceptualno postavitev UCOG-144, mislim pa, da je bil odziv na to, da je projekt definiran kot situacija, izredno majhen. Ga pravzaprav sploh ni bilo. Ljudje so prišli v pričakovanju fascinantnega enovečernega dogodka z mnogo tehnologije, naleteli pa so na nekaj utrujenih sprehajalcev z navigacijsko satelitsko opremo in radijskim oddajnikom na hrbtu. Slika, ki bo zdaj, ko se za UCOG-144 piše nova verzija programa in dela nova strojna oprema, v Ljubljani znova bolj pogosta.

*ČKZ: Pa vendar, ali ne moremo govoriti o nekih simbolnih prekvalifikacijah, ki so posledica navezave na SI? Namreč, če je SI videla realizacijo umetnosti kot njeno ukinitve (preprosto povedano: umetnost bo umetnost šele takrat, ko bo postala del vsakdanjega življenja za vse, takrat pa umetnost ne bo več ločena*

družbena domena, kot jo sicer poznamo, oziroma ne bo več obstajala kot Umetnost z velikim "u"), potem navezava UCOG-144 na SI nujno odpira vprašanja njegove širše umetniške in družbene referenčnosti. Prav tako pa tudi – kot tudi sam nakazuješ v svojem odgovoru – nujno vpliva na odziv občinstva. Tudi to – oropano, fascinantnega tehnološkega večera in prisiljeno v soočenje z banalno plehkostjo svojih pričakovanj (s katerimi zavzame distanco do svoje včerajšnje subjektne rekonstrukcije kot "Pavlova psi" spektakularne kulturne konsumpcije) – postane subjekt koncepcije sveta onkraj ločenosti in odtujitve.

MARKO PELJHAN: Jaz razvijam tezo o osveščenem kreativnem posamezniku kot centralni točki vsake širše pa tudi subjektivne transformacije, in to je realizaciji umetnosti kot integralnega dela vsakdanjega življenja zelo blizu. Projekt Atol je progresivna aktivnost, ki s časom skuša ustvarjati pogoje, da bi bila takšna transformacija mogoča. Izkušnja SI pa je, kot sem že prej povedal, za takšno operacijo ena izmed pomembnejših referenc. UCOG-144 je sistem, ki združeno individualno preslikava na neko širšo družbeno raven in kot tak npr. opravlja transformacijo refleksije urbanizma, ki je implicitno socialni fenomen. Skratka opravlja socialno funkcijo, čeprav to na prvi pogled sploh ni očitno. Zame je pomembno predvsem to, da je pri celotni metodi ohranjena integralna individualnost, ki je ključni pojem kreativnosti.

ČKZ: Mar ni navezava na SI tudi deloma ironična glede na situacionistično opozorilo, da ni mogoče zauzeti položaja izven spektakla in da je (ob tem) UCOG-144 odvisen od sistema vojaške tehnologije ter dobrohotnih finančnih drobtinic, ki jih (veliki) kapital namenja umetnosti?

MARKO PELJHAN: O ironiji v tem primeru res ne bi mogli govoriti. Dilema vsakega umetniškega dela danes je tudi razčiščevanje njegovega kapitalskega ozadja in tudi njegovih bolj direktnih kapitalskih navezav, kakršna je npr. fiskalno financiranje ali direktno finančno sponzoriranje s strani velikega kapitala. Cinizem pozicije, ki jo danes ustvarjalec zavzame, da bi lahko ustvaril zastavljeni koncept, ima lahko zelo velik volumen. Primerov je v zgodovini umetnosti zadnjih 30 let veliko. No, pa pustiva "umetnost".

Poglej Georgea Sorosa, ki je s svojimi fundacijami tipičen primer te dvoumnosti, ki v 60-ih letih npr. ni

preobleka potrošnega časa".<sup>16</sup> *Dérive* – čigar nadnaravni učinek naj bi bil predvsem ambientalen, nato pa tudi progresiven po razmisleku o srečanjih med hojo – je bil sredstvo, s katerim naj bi znova našli doživljeno doživetje in željo in ne spektakel in potrošništvo.

"Situacija je zgrajena, tako kot bi jo živeli njeni graditelji. Vloga, ki jo igra 'javnost', ki je pasivna ali pa igra vsaj stransko vlogo, se mora stalno manjšati, medtem ko se mora vloga, ki jo igrajo tisti, ki jih ne moremo imenovati igralci, temveč v novem pomenu besede 'doživljajci', stalno večati."<sup>17</sup>

V situacionističnih manifestih je doživetje zunaj kulture dobrin obstajalo kot utopična fantazija, mestni ideal, ki je obljubljal povzdignjenje doživetja nad umetnost, razkrinkanje spektakla z uporabo spektakla, podvojitve negativnega, da bi izzvali družbene spremembe.

II

## HOJA V MESTU

*"To, kar spreminja naše videnje ulic, je pomembnejše od tistega, kar spreminja naše videnje slikarstva."*<sup>18</sup>

Hoja po mestu, čeprav brez določenih romantičnih predahov, ki so povezani s pastoralno pokrajino, nosi druge, morda sodobnejše metafore in mitologije. Situationist International je z *dérive* kot politiko akcije dajal lažno podporo tem postindustrijskim fantazijam o mestu.

"Nenavadno je našlo svoj metaforični dom, kar ni nenaravno, v arhitekturi: najprej v hiši, v kateri straži ali pa tudi ne, ki se pretvarja, da si lahko privoščijo največjo varnost, ko se odpre skrivnostnemu vdoru groze, in potem v mestu, kjer kar je bilo nekoč zazidano in intimno, potrditev skupnosti (...), zdaj deluje tuje zaradi prostorskih vdorov modernosti."<sup>19</sup>

Mesto bi lahko gledali kot "dom" moderne psihe na eni strani in kot "hišo" nepopolnega znakovja spektakla na drugi: ti dve ideji trčita v situacionistični *dérive* v njuni rabi letrističnega izraza *psihogeografija*. *Dérive* je dvoumen; zdi se, da priznava nenavadni nadnaravni učinek mesta, vendar pa obenem želi spremeniti hegemonično zgradbo družbe.

## MATERIAL UMETNIŠKEGA DELA

*Barva, glina, bron, pissoir, distribucijski sistemi*

Po Duchampovi manipulaciji vsakdanjih predmetov (npr. pissoir, razstavljen kot umetniško delo v galeriji) in skupaj s Fluxusovimi "koncerti vsakdanjika" (v katerih so umetniki improvizirali; spuščali krike, risali, govorili...) so se situacionisti izognili umetnostni objektivnosti, pri čemer niso razrednotili le predmetov, ki so veljali in še vedno veljajo za umetnost, temveč so jih nadomestili z dvoumno spolitizirano akcijo hoje po mestu. Tako so skupaj s Fluxusom, poznejšimi projekti Black Mountaina in happeningi vplivali na performance art.

"Naše delo ni bilo povezano s predmeti, temveč z distribucijskim sistemom (...) Središče naj bi zamenjal sistem risanja zemljevidov in reprodukcij in reportaž in govoric (...) Dokler delo ostane znotraj umetnostnega sistema, živi v skladu s pogoji tega sistema. Povzdiguje predmet – umetnost za umetnost. Ali pa povzdiguje sistem – kritika dobrin. Ali pa povzdiguje umetnika – umetnika kot vidca, umetnika kot tistega, ki se pritožuje, podivjanega umetnika. Ali pa povzdiguje občinstvo – občinstvo kot domišljavega samozadovoljnega prejemnika že znanega in prebavljenega sporočila."<sup>20</sup>

## MEJNI (LIMALEN) PROSTOR

*"At the limit, all that counts is the constantly shifting borderline."<sup>21</sup>*

Uporaba dejanja, akcije (kot izrazno sredstvo) v performance artu ima korenine tudi v situacionističnem razumevanju interakcije z vsakdanjim življenjem.

Performance art, situacionizem kakor tudi delo Terminal (instaliran na razstavi Občutek za red; kustosinja: Zdenka Badovinac; Moderna galerija Ljubljana; 1996) Marka Peljhana si delijo odvisnost od mejnega prostora za svoje delovanje, kar je povezano s pragom tega prostora in dejstvom, da prag obstaja natančno med galerijo in zunanjim svetom.

"Meje, kot so tiste med umetnostjo in neumetnostjo ali domišljijo in resničnostjo, ne zginejo tako zlahka, kot to predvidevajo

obstajala. Soros prodaja in kupuje denar na globalnih trgih in investira v vse možne družbe, velik del dobička od te svoje uspešnosti pa kanalizira direktno v svoje nominalne nasprotnike. Ali je npr. njegova pozicija bolj cinična od tiste, v kateri se znajde prejemnik dela Sorosovega bogastva in z njim npr. realizira projekt, kakršen je UCOG-144, ki je v osnovi in na prvi pogled brezkoristno početje, ki družbo odpira šele skozi refleksijo in izkušnjo, ki jo omogoča. Predstavlajte si, da bi v 60-ih ITT denarno podpiral SI. Jaz trdim, da bi to bilo sicer možno, ni pa se zgodilo. Soros je sicer bolj kompleksen pojav, kot sta cinizem in ironija skupaj, vendar je to druga zgodba, mogoče tema neke nove tematske številke ČKZ. Vojaška tehnologija v UCOG-144 pa je integralni del projekta in tukaj jaz nimam nobenih zadržkov. Nasprotno, ukvarjam se s poreklom svojih orodij in ga poskušam razumeti, kot tudi razumeti posledice, ki jih to razumevanje prinaša. Ne bom omenjal računalnikov, interneta, aluminijaste zaščitne folije, če hočeš, ali pa npr. hitrih telekomunikacij. Sam sem o tem napisal krajše predavanje z naslovom, ki na neki način pove vse: Umetnost zbiranja informacij o umetnosti vojskovanja, ki je objavljeno tudi v knjižici LF4S, Materiali-Writings, ki je izšla ob projektu LADOMIR-faktura: Četrta površina-površina stika! V tekstu razvijem tezo, da je treba o tehnoloških sistemih, ki so v nastajanju, če jih v svojem delu uporabljaš, zbirati informacije, razumeti, kako so nastali, kakšne so njihove širše implikacije.

ČKZ: *Mea culpa – moram priznati "vulgarnost" zgornjega vprašanja. Na poglobljeno vulgaren način bi lahko to vulgarnost opravičil s tem, da so v želji po preseganju družbenega sistema, ki je zgrajen po vzoru "shoot first, ask questions later", po katerem sta posameznik in/ali posameznica "pobita", še predno se dokopljeta do pičice samorealizacije, "teoretske" finese le meščansko-akademska kaprica (sestradani se potice ne lotijo z jedilnim priborom). Na malo manj vulgaren način pa me povezuva med umetniškim izražanjem in njenim ekonomsko-političnim kontekstom ne zanima zato, ker bi mislil, da je mogoče povsem avtentično in neproblematično zavzeti neke čiste pozicije, ki bi ostale nezaznamovane od kapitala ali oblasti, temveč ker se zavedam, da je prav povezuva "opozicijskih gest" z oblastjo in kapitalom način, s katerim se spektakel legitimizira. Torej ena od strategij preseganja tega naj ne bi bila vrnitev v čistost in nedolžnost, temveč zavzem "interne" distance. Kako se je torej mogoče distancirati od spektakularne*

*kooptacije znotraj spektakla? Kako predvideti iznajdljivost, s katero oblast konsolidira svoj položaj?*

MARKO PELJHAN: To je ključno vprašanje, ki zahteva zelo kreativen odgovor, ki mora biti zapisan v delu. To je vse. Če neko delo vključuje to distanco oz. refleksijo stanja, v katerem nastaja, je to že korak naprej, če to refleksijo tudi implementira in obratno sorazmerno deluje na določeno celico v strukturi oblasti, družbe in spektakla, opravlja transformacijski evolutivni proces. Princip je seveda soroden principu oz. strukturi delovanja virusov na žive organizme. Stalno prilagajanje, prepoznavanje, napad, umik, transformacija, opazovanje, prilagajanje, napad, umik. To je ta cikel, ki je lahko preslikan tudi v sistem kreativni posameznik/posameznica-družba (spektakel, oblast...).

*ČKZ: Kako se izogniti stanju, ko postane možnost dériwa in psihogeografije, ki jo razvija UCOG-144,*

postmodernistični teoretiki. Stalno obstajajo pod znakom lastnega izginotja (...) Vendar niti meja niti predmet nista aktivna, temveč smo aktivni mi. Vsakič, ko je meja med umetnostjo in vsakdanjikom izbrisana, se odzovemo tako, da jo znova vzpostavimo.”<sup>22</sup>

Umetnik se lahko predstavlja znotraj, zunaj ustanove, galerije ali pa na njenem pragu. Spremenljivost sodobne umetnine, ki se zdi prehodna – ali mejna –, obstaja znotraj meja, ki jih Bürger označuje kot aporetične, notranje povezane z razmerjem odtujenega subjekta do objekta in ustanove.

Pri hoji je fizično dejanje telesa zgrajeno popolnoma drugače, kot vstopata umetniški objekt in telo v mejni (liminalni) prostor. Mejni položaj razkriva tako entropijo kot možnost. Victor Turner v svojem eseju *Liminality and Communitas* dokazuje, da je limen – margina ali prag – časovno obdobje, v katerem neofit ali iniciiranec prestane obred, v katerem niso prisotni





atributi niti preteklosti niti prihodnjega stanja. Atributi tega nestanja so dvoumni.

“Liminalne (mejne) entitete niso ne tu ne tam; užete so med položaji, ki so določeni in razporejeni z zakonom, navado, konvencijo in obredom.”<sup>23</sup>

Sprehod skozi mesto, doživljanje ambientalnih sprememb v ozračju lahko zlahka prepoznamo kot odtujeno, nejnunaško modernistično potezo. Glavni junak v nadrealističnem delu *Le Paysan de Paris*, Pariški kmet avtorja Louisa Aragona, tava po ulicah grozljivega mesta v nenehnem boju s svojo psiho. Avtorja se spominja A. Breton, ki ga opisuje kot človeka z “osupljivo romantično inventivnostjo, ki nikoli ne usahne in ki za svež navdih potrebuje le ulični vogal ali izložbeno okno”.<sup>24</sup>

Vendar pa je *dérive* tudi kolektiven oziroma razumljen kot družbeno pomagalo. Dvopomenskost *psihogeografije* se umika revoluciji *détournement* v situacionističnem pomenu. Tako kot Turner opisuje liminalni čas kot prostor, kjer se “podložnik povzpne na vrh”<sup>25</sup>, tako sta Bakhtin in Brecht opisala revolucijo kot narobe svet, ki je dobesedno obrnjen na glavo.

Vendar, ali so situacionisti prispevali še kaj poleg sanjskega stanja, prostora, kjer samo gibanje (v nasprotju s statično objektivnostjo) nakazuje spremembo? V mejnem stanju se telo stalno giblje. Toda liminalnost prav tako nakazuje pomanjkanje smeri, lažno vmesno stanje, v katerem ni nujno, da subjekt vodijo zunanje sile, temveč osvoboditev lastne volje.

V mejnem prostoru smo v stanju neposedovanja in neposedovanosti. Smo v stanju, ki ga Theresa de Lauretis opisuje kot “zunanji prostor” (“*off-space*”) filma, prizori, ki niso prikazani, vendar pa so sestavni del prizorov, ki so predstavljeni.<sup>26</sup> Je mesto, ki

*ločena ter privilegirana izkušnja peščice ali pa predmet pasivne konsumpcije za množice, namesto da bi bila tako dérive kot psihogeografska raziskovanja izraz individualne, spontane ter heterogene interakcije z okoljem, ki naj bi bila možnost vsakega subjekta?*

MARKO PELJHAN : V projektu UCOG-144 gre natančno za možnost vsakega subjekta in spodbujanje njegove kreativnosti in radovednosti ter strukturo individualne refleksije. V projektu lahko nominalno vsak sodeluje kot akcionist, kot tisti, ki hodi in opazuje mesto, živi “*dérive*”, ter kasneje svoja opažanja in izkušnje zapiše v arhiv. Prav na to temo, ki izpostavlja problem ter utopičnost “hoje”, je Špela Mlakar napisala izjemno relevanten tekst.<sup>4</sup>

Skratka, če se vrnem od Mlakarjeve k specifični projekta UCOG-144, potem moram poudariti, da se arhiv gradi iz neštetihih pozicij posameznikov, in tudi zato je UCOG-144 projekt brez zaključka. Zaključek se zgodi takrat, ko se odločimo, da je npr. psihogeografska karta Ljubljane, izrisana s pomočjo recimo 100-tih akcionistov, za določeno obdobje zaključena. Arhiv na internetu (ali pa kakšnem drugem mediju) zaključimo in odpremo novega za naslednje obdobje ali pa naslednje mesto. UCOG-144 v Ljubljani je v resnici UCOG-144 LJU, prva izmed planiranih situacij s pomočjo orodja UCOG. Naslednje se bodo zgodile v drugih evropskih pa tudi neevropskih mestih v naslednjih letih in desetletjih. Mislim, da bom orodje UCOG razvijal kot to, kar njegovo ime pomeni, kot orodje za kolonizacijo in orientacijo v prostoru, ki bo konec koncev dostopno vsakemu posamezniku ali posameznici, ki bi za njegovo uporabo pokazal interes, ne glede na to, kje živi in katero okolje želi proučevati. Utopična slika je seveda groba psihogeografska karta sveta.

*ČKZ: Kako pa si UCOG-144 prvotno zasnoval?*

## PRVA ZASNOVA PROJEKTA

*Prva zasnova projekta – natečaj Urbanaria 1994<sup>5</sup>*

1. UCOG-144 je projekt, namenjen zasedbi izbranega fizičnega prostora-površine in orientaciji na njej. V primeru UCOG-144 je prostor-površina mesto.

2. Ko je urbanizem v 20. stoletju postal medij družbene in politične kontrole, je začelo mesto postopoma zamirati. Vse večja fragmentacija okolja je povzročila tudi fragmentacijo komunikacijskih odnosov med ljudmi. Mesto je za posameznika izgubilo status zaključene celote in se prelevilo v mrežo, v kateri vsakdo obvladuje samo določene segmente. Individualizacija mesta je povzročila izgubo identitete urbane celote. Mesto je izgubilo status katalizatorja medsubjektivnih odnosov.



3. Zadnji dve desetletji 20. stoletja smo priča komunikacijski homogenizaciji (predvsem) urbanih okolij. Tehnološka revolucija je ustvarila nove prostore, površine znotraj obstoječih fizičnih entitet. Odprti so novi, od realnega prostora mesta neodvisni elektronski prostori komunikacije. Fizično gibanje v času in prostoru postaja navidezno nepomembno, vse vitalne socialne funkcije lahko opravimo iz zaprte entitete naše mikroekologije. Mesto je navidez izginilo. Realna fizična orientacija se izgublja.

4. Projekt UCOG-144 bo omogočil s pomočjo tehnološkega instrumenta obnovo fizičnega stika in orientacije v okolju. Akter bo z UCOG-144 vsak trenutek vedel, kje v novem, odkritem in z njim določenem prostoru je, medtem ko se bo na monitorski enoti, ki bo postavljena v centru prostora akcije, zapisovala pot njegove zasedbe prostora – kolonizacijska pot. Preko radiosvetilnikov, osebne sprejemne in procesne enote ter monitorske procesne enote bo projekt omogočil opazovalcem spremljanje postopka zasedbe in vzpostavitve orientacije v urbanem prostoru v realnem času. Projekt se bo nadaljeval in razvijal tudi po svoji prvi predstavitvi, ob zasedbah površin LADOMIR-faktura in v vseh nadaljnjih akcijah, ki bodo izvedene v okviru PROJEKTA ATOL.

## POGOVORI V HACIENDI

ČKZ: Ali lahko koncipiraš pozicijo izven spektakla?

MARKO PELJHAN: Mislim, da po vsem povedanem ne, čeprav moram povedati, da je projekt, ki ga trenutno razvijam, MAKROLAB, deklarativno to, pozicija izven spektakla, pozicija izven družbe v deklarativnem smislu (ker je nedeklarativen smisel glede na vsa znana dejstva pač nemogoč, poleg tega pa je to še vedno t. i. umetniški projekt in po definiciji, tudi če to noče biti – simulacija, ki je podvržena zakonom prezentacije umetnosti). MAKROLAB bo ustvarjeno zaprto in izolirano okolje, ki pa bo v svojem bistvu in notranji strukturi komunikacijski center in dodelano reflektivno orodje. Vendar deklarativno v izolaciji, postavljeno v stanje, ko s svetom in o svetu komunicira samo preko vmesnikov. Moja teza je, da šele takšna pozicija, ki je deklarativno izolirana in omogoča komunikacijo omejenega števila posameznikov, proizvaja kodo za evolucijo socialnih odnosov. Skratka, izolirani posamezniki v omejeni, a intenzivni izolaciji proizvedejo več evolucije v socialnih odnosih kot družbena gibanja velikih geografskih in političnih razsežnosti. MAKROLAB bo ustvarjen za to, da to tezo preveri.

ČKZ: Teza, ki jo razvijáš, se mi zdi zanimiva tudi s stališča "razlike" v primerjavi s šestdesetimi leti, ki si jo izpostavil na začetku najinega pogovora. Namreč prav v šestdesetih je postalo s porastom novih političnih gibanj, kot npr. feminizmom, politično ključno "spojiti" zasebno z javnim oziroma "razgrniti" vse njegove politične dimenzije; namreč, prav ločenost

se v Baudrillardovem "prizoru" predstavitev pojavi v poljubnem prostoru:

"Vsi sistemi predstavitev, tudi telo, so ta prizor prikriili. In mogoče je to, kar je danes izgubljeno, samo možnost, da izumemo tovrsten čarobni prostor."<sup>27</sup>

Za mejni prostor, ki je uporaben za analizo umetniškega dela kot "resničnega sveta", lahko rečemo, da je na pragu med znotraj in zunaj ali kot pravi Andrew Blauvelt v *Emigre*:

"Dilema, biti tako v kulturi in okrog nje, je na drugi ravni: na ravni subjektivnosti. Izraz 'znotraj in zunaj' tvori položaj subjekta, pa čeprav je paradoksen. Tako kot je položaj subjekta razumljiv le, če je določen v odnosu do drugih položajev, tako je razumljiv tudi tako postavljeni subjekt. Za zaznavanje meja nas samih, naše identitete in naše kulture potrebujemo druge stvari."<sup>28</sup>

### III

"Vsakič, ko je meja med umetnostjo in vsakdanjikom izbrisana, se odzovemo tako, da jo znova vzpostavimo."<sup>29</sup>

Hojo lahko torej opredelimo kot mejno dejavnost, tako individualno (solo) kot tudi kolektivno. Umetniki prepletejo našo hojo s svojo, ali obratno, našo negibljivost s svojo opisano ali pričevano hojo. Torej, nekateri sprehajalci ne veljajo za sprehajalce, temveč za predmete, in nekateri od njih se odpravijo na sprehode, so v dinamičnem stanju.

Guillermo Gómez-Peña znova prehodi mejo med Mehiko in ZDA – mejo, ki predstavlja njegovo "vmesnost", kot pri Chicanu in gospodarski razmejitev med

dvema državama (Border Brujo); Mandik potuje po Evropi deset let, poroča in s poti pošilja umetniška dela na določene lokacije, kamor je namenjen. Fiona Templeton vodi "stranke" na individualna dramatična popotovanja po Manhattnu in londonskih ulicah (YOU - The City); Gillian Dyson manipulira z razgledom svojega občinstva na potovanju v Canary Wharf (Manoeuvre at Camerawork). Abramović in Ulay sta se srečala na sredini kitajskega zidu, ki sta ga prehodila vsak iz ene strani (The Great Wall Walk). V *Čakajoč na Godota* Beckettovi anti-junaki hodijo v krogih in tako preživljajo čas, ki jim je ostal do smrti. Akterji, sprehajalci projekta UCOG-144 Marka Peljhana individualno zaznavajo urbano okolje in se hkrati gibljejo z zavestjo, da je njihova lokacija vsak trenutek določljiva in mapirana na internetu. Sprehajalci UCOG-144 sestavljajo z svojimi izkušnjami, mislimi, opazovanji psihogeografsko karto; informacije iz lokacij se v realnem času vnašajo v dinamično (saj se konstantno dopolnjujejo) dokumentacijo na internetu.

Ironično pa je, da lahko rečemo, da je ena izmed glavnih 'pomanjkljivosti' hoje to, da se dogaja v realnem času. Hojo bi lahko opredelili kot liminalno dejanje; torej da se dogaja v realnem svetu in deluje v okviru domišljije, saj se je obenem spominja. Hodimo in obenem se s časovnim zamikom "spominjamo", kar smo videli. Debordovo predstavitev "avtentičnega" sprehoda skozi dokument lahko beremo tudi kot fikcijo: mogoče si je celotno stvar izmislil, za delo UCOG-144 Marka Peljhana, ki se še dogaja in da ga bomo morda lahko izvajali tudi mi. Peljhan s pomočjo opreme prenaša impulze, zapise na internet sočasno, tako da akcija hoje in njeno mapiranje nista ločena procesa, potekata v realnem času in to omogoča, da vsakdan (hoja) ni prekinjen, širi se v prostor interneta.

Ponavadi delo, ki je zunaj galerije, vsebuje "sledove" objektivnosti (*objecthood*, predmetnosti). Delo, ki tega ne vsebuje, preprosto ni očitno – je nevidno. *Dérive* prezentira svojo identiteto kot serija sprehodov in kolažev. Pri nastajanju umetniškega dela pa mora Debord, na primer, delno opustiti svojo anti-umetniško ideologijo in postati del spektakla, ki se mu upira. Marko Peljhan v projektu UCOG-144 pa s prezentacijo na internetu ohranja komunikacijsko sredstvo iz vsakdanjika.

*enega od drugega je način družbene dominacije kakor tudi posledica socialne fragmentacije, značilne za pozni kapitalizem, katera kritika ter utopični presežek je izpostavljen v gestu "zasebno je politično" in v poskusih gradnje novih skupnosti. Ali je vrnitev k zasebnosti, k izolaciji, k intimi, torej tudi strategija, ki je zavestno grajena tudi na preseganju strategij "odpiranja" in izpostave "transparentnosti" zasebnega, strategij, ki so nekoč bile del progresivnega političnega repertoarja?*

MARKO PELJHAN: Ja, strategija izolacije v Projektu Atol je točno to. Kreativni posameznik v interakciji z drugimi kreativnimi posamezniki s ciljem razviti aparat individualne refleksije širšega družbenega in političnega stanja in njegove postopne transformacije. Pri tem sta izolacija in intima zame dva popolnoma različna pojma, pravzaprav sta znotraj tako postavljenih razmerij celo v dialektičnem odnosu. Ne gre za vrnitev k intimi, ki je po definiciji zaprt sistem, temveč za vzpostavitev stanja izolacije, ki prepoznava odtujitev in komunikacijo z drugimi sorodnimi odtujitvami kot svojo osnovno metodo. In ta metoda je seveda drugačna od "gradnje novih skupnosti", ni pa prav nič daleč od t. i. začasnih avtonomnih con, kot jih je razvil Hakim Bey. Danes je takšna struktura tudi zaradi razvoja tehnologije možna, v 60-ih pač ni bila. Ni bilo osnovnih pogojev za to.

*ČKZ: Če je bila SI izjemno kritična do vrste specializacij, ločenih domen, odtujitev, fragmentacij, ki so značilne za umetniško ali intelektualno produkcijo v pogojih družbene delitve dela v poznem kapitalizmu, me zanima, kako ti kot režiser presegaš, če presegaš, tovrstne "pogoje" umetniškega ustvarjanja kot družbeno ločenega in privilegirane?*

MARKO PELJHAN: To vprašanje je eno izmed centralnih vprašanj, ki so povezana s strukturo ustvarjanja in mišljenja, ki omogoča realnost, ki jo ustvarjam. Svoje delo vseskozi strukturiram kot integracijo različnih disciplin in metod dela ter se ne omejujem na danosti. Če delo to zahteva, je enkrat moja metoda znanstvena, drugič intuitivna, tretjič pa npr. destruktivna do samega objekta ali teze, ki jo poskuša proizvesti. Tukaj drugega kot odločitve, da ni pravil in meja, ni, zato tudi ne moremo govoriti o ločenosti od družbe ali celo privilegiranosti izbrane pozicije. Za mojo metodo dela te ločenosti preprosto ni.

ČKZ: *Občutek imam, da je v tovrstni koncepciji umetniškega akta udelan element preseganja umetnosti. Pa ne gre samo za preseganja v smislu umetnosti kot ločene in privilegirane družbene domene, po katerem hierarhizacija izkušenj v umetniške in neumetniške odseva hierarhizacijo družbene delitve dela, temveč tudi, če se vrnem k tvoji izpostavi komunikacije, za konec umetnosti v času, ko komunikacija poteka preko svoje negacije oziroma preko izolacije. Ali je torej v luči tovrstnega preseganja umetnosti mogoče tudi na novo koncipirati umetniško dejavnost, in če misliš, da je, na kakšen način bi jo ti koncipiral?*

MARKO PELJHAN: Mislím, da sta UCOG-144 in MAKROLAB že projekta, ki odgovarjata na to vprašanje. Ne smeš pač pozabiti, da so moji odgovori najbolj točno zapisani v mojem delu, ki pa je seveda aktivnost v evoluciji. Ni končne točke, cilj se stalno transformira, kot se transformira in mutira objekt kreativne refleksije.

ČKZ: *Ne morem se znebiti misli, ki jo je ob povsem drugačni priložnosti zapisal Amílcar Cabral, češ da mora drobna bouržoazija v tretjem svetu – če želi dekolonializacijo zares izpeljati do konca – narediti kolektivni samomor. Mar popolna realizacija umetnosti od umetnikov ne zahteva nekaj podobnega, oziroma kot bi rekli situacionisti – mar ni realizacija umetnosti odvisna od njenega zatrtja oziroma ukinitve?*

Enkratne kulturne, umetniške akcije (efemere), ki delujejo v marginalnih prostorih hoje, so karakterizirane delno s časovno omejenostjo dogodka in delno izstopajo zaradi svoje drugačne vizualne podobe v umetnosti. Kolaž Golo mesto opisuje tako konec mejnosti oziroma prehod iz mejnega h kulturi spektakla in spominja na 'imaginarno', narativno potovanje po inspirativnih pariških ulicah. Oba elementa – hoja takrat in kolaž danes – sta pri iskanju avtentičnosti umeščena v sedanost. Čarobna intenzivnost imaginacije o akciji hoje preko dokumentacij (kolaž Golo mesto, prezentacija UCOG-144 na internetu) pa narašča z njeno historično avro in njenim drsenjem iz tukaj in zdaj.

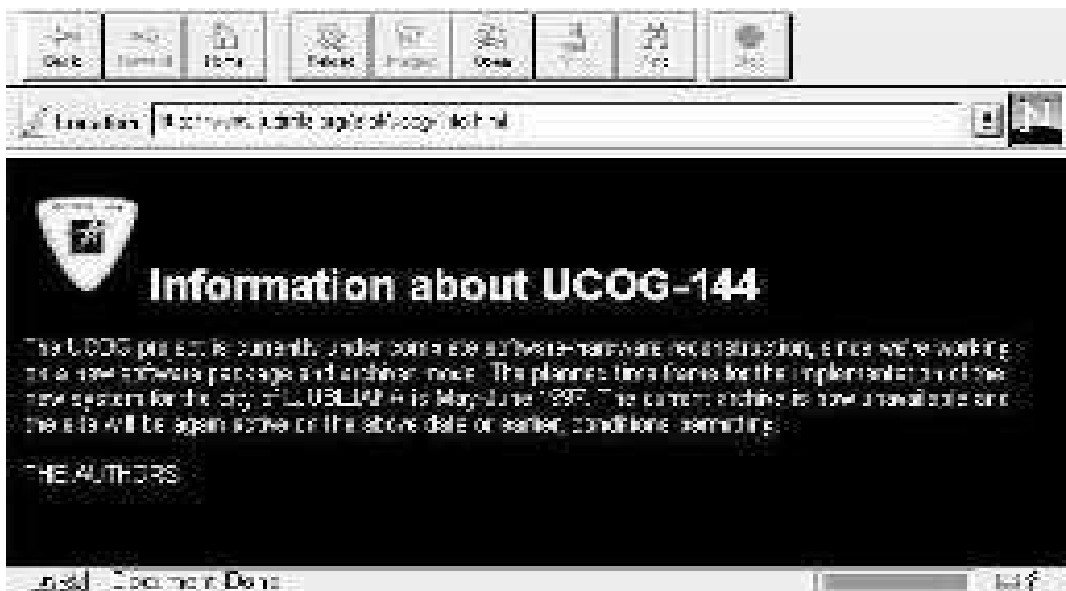
**Špela Mlakar** je Master of Arts (um. zgod. 20. stol. in prihoanaliza) Goldsmiths College, UCL (London). Med drugim vodi v Moderni galeriji v Ljubljani stike z javnostjo in pedagoške dejavnosti.

Reference in viri:

<sup>1</sup> Peter Bürger, "Aporias of Modern Aesthetics", London 1991.

<sup>2</sup> Citirano v Tony White, instalacije Gordane Stanišić, The Shaw Room gallery, 1994.

<sup>3</sup> Glej Jean Baudrillard, *America*. Verso, London 1991 in "The Year 2000 Has Already Happened" v Arthur in Marilouise Kroker (ur.), *Body Invaders: Sexuality and the Postmodern Condition*. Macmillan, London 1988.



<sup>4</sup> Greil Marcus, "Guy Debord's Memoirs: A Situationist's Primer" v Elizabeth Sussman (ur.), *On the Passage of a few people through a rather brief moment in time: The Situationists International 1957-1972*. MIT Cambridge Mass. 1990.

<sup>5</sup> Jean Baudrillard, "The Non-Functional System of Objects" v *Revenge of the Crystal*. Pluto, London 1990.

<sup>6</sup> Anne D. Wallace, *Walking, Literature in English Culture*. Clarendon, Oxford 1993.

<sup>7</sup> Wallace, *ibid.*

<sup>8</sup> Beseda saunter ima svoje korenine tako v *sans terre* – brez doma kot v *Saint Terre* – sveta dežela.

<sup>9</sup> André Breton, "What is Surrealism?" v Franklin Rosemont (ur.), *What is Surrealism?: Selected Writings*. Pluto, London 1978.

<sup>10</sup> Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*. Hogarth, London 1963.

<sup>11</sup> Guy Debord v *Situationist International Anthology*, uredil Ken Knabb, University of California, Berkeley 1981.

<sup>12</sup> "Une fois dans l'impasse, la seule chose qui vous reste a faire est d'essayer d'en sortir. Pour moi, en sortir signifiait quitter la page pour l'espace concret, l'espace réel." Vito Acconci v pogovoru s Hans-Ulrichom Obristom v *Hors Limites: L'Art et la Vie 1952-1994*. Centre George Pompidou, Pariz 1994.

<sup>13</sup> Guy Debord, *Situationist International Anthology*, op. cit.

<sup>14</sup> Guy Debord, *Society of the Spectacle*, citirano v *On the Passage of a few people...* op. cit.

<sup>15</sup> Guy Debord, *Society of the Spectacle*, 141. poglavje. Black & Red, Detroit 1983.

<sup>16</sup> Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, 149. poglavje, op. cit.

<sup>17</sup> Guy Debord, *Situationist International Anthology*, op. cit.

<sup>18</sup> Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, citirano v Sadie Plant, *The Most Radical Gesture: The Situationists International in the Postmodern Age*. Routledge, London 1992.

<sup>19</sup> A. Vidler, *The Architectural Uncanny*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1992.

<sup>20</sup> Vito Acconci v pogovoru z Jeffom Rianom, *Flash Art* jan./feb. 1994.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze in Felix Guattari, 'Treatise on Nomadology' v *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 367.

<sup>22</sup> Peter Bürger, op. cit.

<sup>23</sup> Victor Turner, "Liminality and Communitas" v *Ritual and Theatre*. PAJ, New York 1987.

<sup>24</sup> Andre Breton, citirano v uvodu k *Le Paysan de Paris* Louisa Aragona. Picador, London 1971.

<sup>25</sup> Victor Turner, op. cit.

<sup>26</sup> Theresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Macmillan, London 1987.

<sup>27</sup> Jean Baudrillard v pogovoru z Guyem Bellavanceom v *Revenge of the Crystal*, op. cit.

<sup>28</sup> Andrew Blauvelt, "In and Around" v *Emigre* št. 32.

<sup>29</sup> Peter Bürger, op. cit.

MARKO PELJHAN: Realizacija umetnosti kot kreativnega procesa, ki ima socialne konotacije in je del nekega individualnega etičnega algoritma, prav gotovo ni odvisna od svoje ukinitve. Je pa npr. zadržanje radikalnih pozicij lahko zelo koristno za to umetnost. Poglej samo primer Laibacha in NSK pri nas, ali pa SRL (Survival Research Laboratories) v ZDA, ali pa pozicijo, kakršno si ustvarja Alexander Brener. V stalni konfrontaciji in izpraševanju centrov moči se ustvarjajo vsebine, do katerih brez te konfrontacije, ki je imela za posledico ukinitve ali sodno preganjanje nekega fenomena, sploh ne bi prišlo. Ta fenomen sicer ni nič nenavadnega in verjetno tvoje vprašanje ni ciljalo sem, vendar so takšne konfrontacije vseskozi, tudi v primeru SI, pripeljale do spremembe forme in evolucije v odnosih. V nekem smislu so se ta dela in gibanja ter posamezniki realizirali skozi zadržanje, vendar vsi delajo naprej. Tudi SI je leta 1972 formalno nehala obstajati, vendar so vsi njeni bistveni akterji delovali naprej, kot posamezniki in simbolno še vedno kot SI, bivša SI; vendar Deborda ali Vaneigema ali Asgerja Jorna, brez konteksta, ki jim ga je ponudila SI, ne moremo razumeti in jih tudi nismo nikdar zares brali. Tako da bi, kar se vprašanja tiče, lahko rekli, da kreativnost po realizaciji v zadržanju vrača udarec. Če tam kreativnost seveda obstaja.

ČKZ: *Obstoj kreativnosti? Zgodovinski pogled nam razkriva njen propad. Ponudil bom "hitro" tezo, ki bi rad, da jo komentiraš. Namreč, če je boj proti totalitarizmu bil predesem kulturni boj in če je ta omogočal kreativno samorealizacijo, ki jo razni totalitarni sistemi onemogočajo, potem je zmaga enega totalitarizma (tržnega) nad drugim (partijskim) v imenu kulturnega boja (ki je zdaj zmagoslaven doživel svojo nacionalno-državniško materializacijo) maščevalno udejanjenje teze o realizaciji umetnosti skozi njeno ukinitve, kajti proces kulturnega protitotalitarnega boja je razkril nekatere najlepše in najintenzivnejše umetniške akte, njegov sad pa največjo bedo te dejavnosti. Če je stanje, v katerem smo se znašli, tudi odgovor, ki ga je nekoč ponudila umetnost, potem je moralo biti izhodiščno vprašanje zelo neumno.*

MARKO PELJHAN: Seveda se absolutno ne morem strinjati s tako omejenim pogledom na pojem kreativnosti. Zame je ključna, drugega sploh ni, definiral pa bi jo kot stalno aktivno stanje zavesti, ki ni zaprt v notranji krog, temveč vseskozi

proizvaja in komunicira z zunanjim. Strinjam pa se s tvojo observacijo paradoksa, ki je povzročil, da je t. i. "kulturni boj" omogočil zmago enega totalitarizma nad drugim, vendar je potrebno pogledati, kdo je bil simbolni nosilec tega kulturnega boja. Kje so ti ljudje danes, kakšen je sploh v resnici ta kulturni boj bil. V 80-ih (če sem prav razumel, misliš predvsem na 80-leta v Sloveniji...) je bila fronta t. i. civilne družbe nominalno zelo široka, velik del današnje oblasti je bil vključen vanjo. Danes je ta fronta fragmentirana, obstajajo posamezne celice, ki še med seboj trenutno težko komunicirajo. To stanje ni samo lokalno, temveč je širši pojav. Celotni Vzhod je v podobni situaciji, ki še zdaleč ni tako transparentna kot je bila včasih. Tudi zaradi vsega, kar sva omenila v tem pogovoru. In za preseganje tega stanja si je potrebno postavljati nova izhodiščna vprašanja in kreativno delati naprej. To je vse in cilj je še daleč.

Opombe:

<sup>1</sup> Pričujoči del teksta povzemamo po knjižici *UCOG-144 IJU: Dokumenti-spisi-pravila uporabe*, Ljubljana 1996.

<sup>2</sup> Projekt se ni zaključil septembra 1996, temveč še traja.

<sup>3</sup> *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* (ČKZ) je v pogovoru, ki sledi, predstavljal Nikolai Jeffs. Obe strani si pridržujeta pravico medsebojnega distanciranja.

<sup>4</sup> Špela Mlakar, tipkopis, London 1996.

<sup>5</sup> V tradiciji nelinearnih naracij je treba poudariti, da je pričujoči tekst vzet iz knjižice *UCOG-144 IJU: Dokumenti-spisi-pravila uporabe*, Ljubljana 1996, temu zatem sledi nadaljevanje pogovora.

# KAPITALISTIČNA GROŽNJA







# Kapitalistična grožnja<sup>1</sup>

Zdi se mi, da je nujno treba redefinirati in razjasniti koncept odprte družbe. Pomen "odprte družbe" je bil jasen med hladno vojno; zastopal je vrednote zahodnih demokracij v nasprotju s komunizmom. Toda sovjetski sistem je razpadel in zlom univerzalne zaprte družbe ni peljal k vzniku univerzalne odprte družbe. Ravno narobe. V bivši Jugoslaviji je etnični koncept državljanstva zmagal nad civilnim; in v Rusiji je prevladal sistem roparskega kapitalizma, ki je travestija odprte družbe. Zdi se, da je samo zahodno zavezništvo zgubilo svoj smisel, ker se ne more več definirati v razmerah obstoja pošasti komunizma. Odtod izvira potreba po pozitivnejši in konstruktivnejši definiciji tega, kar zastopa svobodni svet.

Pojem "odprta družba" je skoval Henri Bergson v knjigi *Dva izvora morale in religije* (The Two Sources of Morality and Religion, 1932), še bolj ga je uveljavil avstrijski filozof Karl Popper v delu *Odprta družba in njeni sovražniki* (The Open Society and Its Enemies, 1945). Popper je pokazal, da imajo totalitarne ideologije, kot sta komunizem in nacizem, skupni element: trdijo, da imajo v rokah končno resnico. Končna resnica je onkraj dosega človeštva, zato se te ideologije morajo zateči k represiji, če hočejo vsiliti svojo družbeno vizijo. Popper je totalitarne ideologije primerjal z nekim drugim pogledom na

<sup>1</sup> Krajša različica članka je bila objavljena 15. januarja 1997 v *Atlantic Monthlyju*, še krajši povzetek pa v *Sobotni prilogi Dela*. Mi objavljamo integralno t.i. "eastern" verzijo, ki nam jo je prepustil avtor oz. Open Society Fund – Zavod za odprto družbo (op. ur.).

družbo, ki priznava, da nihče nima monopola nad resnico; različni ljudje imajo različne poglede in različne interese, zato jim institucije morajo omogočiti skupno življenje v miru. Institucije naj varujejo državljanske pravice ter zagotavljajo svobodo izbire in svobodo govora. Popper je to obliko družbene organizacije imenoval "odprta družba". Njeni sovražniki so bile totalitarne ideologije.

Delo *Odprta družba in njeni sovražniki*, napisano med 2. svetovno vojno, pojasnjuje, za kaj so se zavzemale in borile zahodne demokracije. Razlaga je zelo abstraktna in filozofska; pojem "odprta družba" pa ni bil nikoli širše priznan. Kljub temu je Popperjeva analiza prodorna – in ko sem jo v poznih 40-ih letih bral kot študent, ki je na lastni koži izkusil tako nacistično kot komunistično vladavino, me je pretresla moč njenega razodetja.

Knjiga me je spodbudila k poglobljanju v Popperjevo filozofijo in razmišljanju o tem, zakaj nihče nima dostopa do končne resnice. Odgovor je postal jasen: živimo prav v tem svetu, ki ga poskušamo razumeti, in naša percepcija vpliva na dogodke, v katerih sodelujemo. Če bi naše misli pripadale enemu svetu in njihov predmet drugemu, bi resnica mogoče lahko bila na dosegu roke. Tedaj bi lahko oblikovali izjave, ki bi ustrezale dejstvom in dejstva bi rabila kot zanesljiv kriterij za odločanje o tem, ali so izjave resnične.

Obstaja realnost, v kateri ti pogoji prevladujejo: naravoslovne znanosti. In tukaj je naše znanje najbolj napredovalo. Toda na drugih področjih človekovega delovanja je odnos med izjavami in dejstvi manj jasno razmejen. V družbenem in političnem dogajanju percepcija sodelujočih prispeva k določanju realnosti. V tej situaciji dejstva ne pomenijo nujno zanesljivega kriterija za presojanje resničnosti izjav, kajti korespondenčnost ni enosmerno dogajanje. To lahko doseže vpliv aktivnosti sodelujočih, ki so bili seznanjeni prek svoje interpretacije realnosti. Obstaja dvosmerna povezava med mišljenjem in realnostjo, ki bi lahko spodbudila mehanizem feedbacka, ki sem ga poimenoval "refleksivnost". Uporabil sem ga pri razvijanju teorije zgodovine.

Ta teorija mi je, ne glede na njeno veljavnost, veliko pomagala na finančnem trgu. Ko sem zaslužil več denarja, kot sem ga potreboval, sem se odločil ustanoviti fundacijo. V mislih sem imel tisto, kar me je v resnici skrbelo. Ker sem izkusil tako nacistično preganjanje kot komunistično zatiranje, sem ugotovil, da je zame najpomembnejša odprta družba. Zato sem fundacijo poimenoval *Open Society Fund* in definiral njene cilje kot odpiranje zaprtih družb, oživljanje odprtih družb in širjenje kritičnega mišljenja. To se je zgodilo leta 1979.

Moj prvi veliki podvig je bil v Južni Afriki, vendar ni bil uspešen. Sistem apartheida je bil tako trden, da je vsak moj

poskus prej postal del sistema kot pa prispevek k njegovi spremembi. Potem sem se osredotočil na Srednjo Evropo. Tam sem bil znatno uspešnejši. Začel sem s podporo gibanju Listina 77 v Češkoslovaški leta 1980 in Solidarnosti v Poljski leta 1981. Ustanovil sem posebne fundacije v rojstni Madžarski leta 1984, na Kitajskem leta 1986, v Sovjetski zvezi leta 1987 in v Poljski leta 1981. Moja angažiranost se je povečala po razpadu sovjetskega sistema. Doslej sem ustanovil mrežo fundacij, ki obsega več kot petindvajset držav (brez Kitajske, tamkajšnjo fundacijo smo zaprli leta 1989).

Pri delovanju v komunističnih režimih nisem nikoli čutil potrebe po razlagi tega, kaj pomeni "odprta družba"; tisti, ki so podprli cilje fundacije, ki sem jo ustanovil v neki regiji, so to razumeli bolje od mene, tudi če niso bili seznanjeni s samim pojmom. Cilj moje fundacije v Madžarski je bil, na primer, podpora alternativnim dejavnostim. Vedel sem, da je prevladujoč komunistični dogmatizem napačen, ravno zato, ker je bil dogmatizem, in da ne bo prenesel soočenja z alternativami. Tak pristop se je pokazal kot učinkovit. Fundacija je postala glavni vir podpore civilni družbi v Madžarski in tako, kot je cvetela civilna družba, je komunistični režim venel.

Po propadu komunizma se je poslanstvo mreže fundacij spremenilo. Fundacije so začele opravljati konstruktivne naloge namesto subverzivne – to ni enostavno storiti, če so tisti, ki verjamejo v odprto družbo, obtoženi subverzivnega delovanja –, spoznale so namreč, da je odprta družba v primerjavi z zaprto naprednejša in bolj razsvetljena oblika družbene organizacije (v zaprti družbi namreč obstaja samo en načrt, ki je družbi vsiljen, medtem ko odprta družba pa vsakemu državljanu ne le dopušča samostojno razmišljanje, temveč to od njega tudi zahteva). Večina mojih fundacij je bila uspešna, a na žalost ni imela veliko podpore.

Odrpte družbe Zahoda niso čutile velike potrebe po širjenju odprtih družb v bivšem sovjetskem imperiju. Ravno narobe, prevladalo je stališče, da bi ljudem morali pustiti, naj sami poskrbijo zase. Odzivi ob koncu hladne vojne se zelo razlikujejo od odzivov po 2. svetovni vojni. O ideji Marshallovega načrta ni mogoče niti razpravljati. Ko sem to zamisel predlagal na konferenci v Potsdamu (takrat, ko je še obstajala Vzhodna Nemčija) spomladi leta 1989, so se mi dobesedno posmehovali. Najprej sem mislil, da so voditelji svobodnega sveta le počasi spoznavali spremembo režima, ki se je pojavljala v Sovjetski zvezi. Nazadnje pa sem le moral spoznati, da odrpte družbe Zahoda niso zares verjele v odprto družbo kot univerzalen koncept; gotovo pa niso bile pripravljene ničesar žrtvovati zanjo. V luči odziva Zahoda na dogodke v Bosni je tak zaključek postal nujen. Morda bi si tudi

Ljudje, ki živijo v bivših komunističnih državah, bolj prizadevali za odprto družbo, če bi trpeli zaradi represije, vendar jih zdaj, ko je komunistični sistem propadel, najbolj zanima lastno preživetje. Neuspehu komunizma je sledila splošna streznitev z univerzalnimi koncepti, in odprta družba je univerzalni koncept.

Ta razmišljanja so me prisilila k temu, da sem ponovno premislil o svojem prepričanju o odprti družbi. Potem ko sem pet ali šest let spremljal padec berlinskega zidu, sem pravzaprav vsa svoja prizadevanja usmeril v transformacijo nekdanjega komunističnega sveta. Nedavno sem preusmeril pozornost k naši lastni družbi. Mreža fundacij, ki sem jo ustanovil, je še naprej učinkovita, vendar čutim veliko potrebo po ponovnem premisleku o konceptualnih okvirih, ki so me vodili pri ustanovitvi fundacij. Ponovna ocena me je navedla k sklepu, da je koncept odprte družbe še naprej pomemben. Ravno narobe, danes je morda še bolj koristen za razumevanje zdajšnjega zgodovinskega trenutka in pri zagotavljanju praktičnega vodila za politično akcijo, kot pa je bil v obdobju, ko je Karl Popper pisal knjigo – vendar je treba zdajšnji koncept temeljito pretehtati in preoblikovati. Če naj bi odprta družba rabila kot vzor, za katerega si je vredno prizadevati, potem ne more več biti definirana v okviru razmer obstoja pošasti komunizma. Treba ji je dati več pozitivne vsebine.

### **Novi sovražnik**

Popper je pokazal, da imata fašizem in komunizem veliko skupnega; čeprav je prvi pomenil ekstremno desnico in drugi ekstremno levico, sta se oba opirala na moč države in tako zatirala svobodo posameznika. Ta argument bi rad razširil. Trdim, da je grožnja odprti družbi mogoča tudi iz nasprotni smeri – zaradi prevelikega individualizma. Prevelika tekmovalnost in premajhno sodelovanje lahko povzročita nevzdržne krivice, nestabilnost in družbo oropata občutka za njen smisel in kohezijo.

Če obstaja v zdajšnji družbi prevladujoče prepričanje, je to prepričanje v magijo trga. Doktrina liberalnega kapitalizma vztraja pri tem, da nenadzorovan lov za lastnimi interesi naredi največ za splošno blaginjo. Če tega stališča ne uravnava priznavanje, da bi skupni interes moral imeti prednost pred individualnimi interesi, bo naš zdajšnji sistem – ki se, ne glede na pomanjkljivosti, označuje kot odprta družba – gotovo odpovedal.

Vendar želim poudariti, da kategorije liberalnega kapitalizma ne enačim z nacizmom ali komunizmom. Totalitarne ideologije si namenoma prizadevajo uničiti odprto družbo; politike gospodarskega liberalizma jo sicer ogrožajo, a ne načrtno. Eden

od zagovornikov gospodarskega liberalizma, Friedrich Hayek, je bil hkrati zavzet zagovornik odprte družbe. Ker pa je komunizem – in celo socializem – popolnoma razvrednoten, menim, da je danes večja grožnja ideologije ekonomskega liberalizma kot pa totalitarnih ideologij. Zdaj imamo resnično globalno tržno ekonomijo, ko se blago, storitve, kapital in celo ljudje povsod gibljejo precej svobodno, vendar nam ni uspelo spoznati, da je nujno ohraniti vrednote in institucije odprte družbe.

Zdajšnjo situacijo lahko primerjamo s tisto ob koncu prejšnjega stoletja. Tisto je bila zlata doba kapitalizma, ki jo je zaznamovalo načelo ekonomskega liberalizma; tako je tudi v sedanosti. Prvo obdobje je bilo v nekem pogledu stabilnejše. Tedanja imperialna sila Anglija je bila pripravljena poslati topnjače v oddaljene kraje, saj je kot največja koristnica sistema imela stalne pravice do ohranitve tega sistema. Danes Združene države nočejo biti policaj sveta. Prvo obdobje je imelo zlato valuto; danes glavne valute nihajo in se lomijo druga ob drugi kakor kontinentalni krožniki. Vendar je prva svetovna vojna uničila režim svobodnega trga, ki je prevladoval pred stotimi leti. Pojavile so se totalitarne ideologije in do konca druge svetovne vojne skorajda ni bilo preliva kapitala med državami. Če se iz te izkušnje ne bomo ničesar naučili, se bo današnji režim zlomil še veliko hitreje!

Čeprav doktrina gospodarskega liberalizma ne nasprotuje načelom odprte družbe, tako kot so to počeli marksizem-leninizem ali nacistične ideje o rasni čistosti, imajo vse te doktrine pomembno skupno potezo: posedovanje končne resnice poskušajo upravičiti s sklicevanjem na znanost. V primeru totalitarnih ideologij bi bilo mogoče takšno sklicevanje zlahka zavrniti. Eden od Popperjevih dosežkov je bil, da je pokazal, da teorije, kot je marksizem, ne moremo okvalificirati za znanost. V primeru liberalnega kapitalizma pa je težje spodbijati njegovo prilaščanje končne resnice, saj to temelji na ekonomski teoriji, in ekonomija je med družboslovnimi znanostmi najuglednejša. Tržne ekonomije ne moremo preprosto enačiti z marksistično ekonomijo. Vendar trdim, da je ideologija gospodarskega liberalizma, ravno tako kot marksizem-leninizem, perverzija domnevno znanstvenih resnic.

Ključna podgradnja doktrine ekonomskega liberalizma je teorija o tem, da svobodni in tekmovalni trg uravnoveša ponudbo in povpraševanje ter tako zagotavlja najboljšo razporeditev dobrin. To je širom sprejeto kot večna resnica, in to v nekem oziru tudi je. Ekonomska teorija je aksiomatski sistem: vse dokler veljajo njene temeljne predpostavke, je mogoče izpeljati zaključke. Toda če natančno preučimo predpostavke, ugotovimo, da niso uporabne v realnem svetu. Teorija popolne tekmovalnosti – naravnega ravnovesja ponudbe in povpraševanja –, kot je bila izvorno formulirana,

predpostavlja popolno znanje, homogene in enostavno deljive proizvode in veliko število udeležencev na trgu, tako da noben posameznik ne bi mogel vplivati na tržno ceno. Pokazalo se je, da predpostavka o popolnem znanju ne drži, zato so jo nadomestili z domiselnim izumom. Ponudbo in povpraševanje so razumeli kot neodvisno dana pojava. Ta pogoj je bil bolj kot metodološka zahteva vpeljan kot predpostavka. Trdili so, da ekonomska teorija preučuje odnos med ponudbo in povpraševanjem; zato ju mora obravnavati kot vnaprej dani.

Kot sem pokazal drugje, se pogoj, da sta ponudba in povpraševanje neodvisno dani, ne ujema z realnostjo, vsaj kar se tiče finančnih trgov – in finančni trgi igrajo ključno vlogo v razporeditvi dobrin. Kupci in prodajalci na finančnem trgu si prizadevajo zbiti ceno prihodnosti, ki je odvisna od njihovih odločitev. Oblike krivulje ponudbe in povpraševanja ne moremo razumeti kot dane, ker obe vključujeta pričakovanja o dogodkih, ki jih oblikujejo prav ta pričakovanja. To je mehanizem dvosmernega feedbacka med razmišljanjem udeležencev na trgu in situacijo, o kateri razmišljajo: reflektivnost. Mehanizem upošteva tako nepopolno razumevanje udeležencev (to spoznanje je temelj koncepta odprte družbe) kot tudi nedoločenost procesa, v katerem sodelujejo.

Če krivulja ponudbe in povpraševanja ni dana neodvisno, kako se potem določajo tržne cene? Če pogledamo, kako se vedejo finančni trgi, ugotovimo, da cene ne težijo k ravnovesju, ampak še naprej nihajo glede na pričakovanja kupcev in prodajalcev. Pojavljajo se daljša obdobja, ko se cene oddaljijo od slehernega teoretičnega ravnovesja. Četudi morda kažejo težnjo k umiritvi, pa to ravnovesje ni tako, kakršno bi bilo brez obdobja intervencije. Kljub temu vztrajajo pri konceptu ravnovesja. Zakaj je tako, je enostavno razumeti: brez tega koncepta ekonomija ne bi znala povedati, kako se določajo cene.

Če ne obstaja ravnovesje, potem sporna trditev o tem, da prosti trg pelje k optimalni razporeditvi dobrin, ni več upravičena. Domnevno znanstvena teorija, ki so jo uporabili za potrjevanje tega prepričanja, se je pokazala za aksiomatsko strukturo, katere zaključke vsebujejo že njene predpostavke in ni nujno, da empirični podatki tudi potrjujejo te zaključke. To nas ne more zadovoljiti, ker je preblizu marksizmu; ta je prav tako zahteval znanstveni status za svoja prepričanja.

Ne pravim, da je ekonomska teorija zaradi političnih razlogov hotela popačiti realnost. Popačenje je veliko subtilnejše. Navsezadnje Marx ni skrival, da je hotel spremeniti svet, medtem ko se je ekonomija kot znanost trudila ostati povsem neodvisna od vrednostnih sodb. Toda ko je ekonomska teorija poskušala posnemati dosežke naravoslovnih znanosti, je poskušala doseči nemogoče. Obstaja reflektivna povezava med

družboslovnimi teorijami in predmetom njihovega raziskovanja; take povezave v naravoslovnih znanostih ni. Marx je odkril refleksivno povezavo in jo je skušal uporabiti pri uresničevanju tistega sveta, ki ga je imel za boljšega. Ta pristop je poimenoval "dialektični materializem". Ekonomska teorija je namerno izključila refleksivnost. Ko je to storila, je popačila predmet svojega raziskovanja in se odprla za zlorabe tistih, ki so tržni mehanizem hoteli spremeniti v ideologijo. Tukaj se pokaže, da je Marx bolje razumel realnost, kot pa sodobni ekonomisti, ki so v hlastanju za znanstvenim položajem zašli s poti.

Tisto, kar omogoča prevajanje ekonomske teorije v ideologijo, ki je sovražna odprti družbi, je predpostavka o popolnem znanju – ta je bila najprej neposredno izrečena in potem prikrita v obliki metodološkega izuma. Obstajajo močni primeri tržnega mehanizma, ki pa ne govorijo o popolnosti trga, temveč o tem, da trg v svetu, ki ga obvladuje nepopolno razumevanje, zagotavlja učinkovit mehanizem za vrednotenje rezultatov odločitev in za popravljanje napak.

Trditev o popolnem znanju je, ne glede na obliko, v nasprotju s konceptom odprte družbe (to pomeni, da je naše razumevanje našega položaja inherentno nepopolno). Ta ugotovitev je abstraktna, zato moram opisati specifične načine, kako ideje ekonomskega liberalizma lahko pomenijo grožnjo odprti družbi. Osredotočil se bom na tri sklope: ekonomska stabilnost, družbene pravice in mednarodni odnosi.

## **Ekonomska stabilnost**

Ekonomska teorija je ustvarila umeten svet, v katerem so preference udeležencev in udeležencem nasprotne možnosti medsebojno neodvisne, cene pa težijo k ravnovesju, ki omenjeni sili izenači. Toda cene na finančnem trgu niso zgolj pasivni odsev neodvisno dane ponudbe in povpraševanja: tudi same igrajo aktivno vlogo pri oblikovanju teh preferenc in možnosti. Zaradi te refleksivne interakcije je finančni trg inherentno nestabilen. Liberalistična ideologija zanika nestabilnost in nasprotuje vsakršni obliki državne intervencije, ki je usmerjena k zagotavljanju stabilnosti.

Zgodovina je pokazala, da se finančni trgi lahko v resnici zlomijo ter povzročijo ekonomsko depresijo in socialne nemire. Zlomi so peljali k razvoju centralnega bančništva in drugih oblik regulacije. Ideologi ekonomskega liberalizma radi trdijo, da so zlome povzročile napačne regulacije, ne pa nestabilni trgi. Njihov argument ima nekaj teže, kajti če je naše razumevanje inherentno nepopolno, potem so regulacije obsojene na



pomanjkljivosti. Vendar zveni nepristno, ker ne pojasni, zakaj so bile regulacije sploh nujne. Ta problem pušča ob strani tako, da uporabi drugačen argument, ta se glasi: zato ker so regulacije napačne, je nenadzorovan trg popoln.

Ta argument sloni na predpostavki o popolnem znanju. Če je rešitev napačna, je pravilno njeno nasprotje. Če pa ni popolnega znanja, so tako prosti trg kot regulacije pomanjkljivi. Stabilnost lahko zagotovimo le tako, da si načrtno prizadevamo za njeno ohranitev. Pojavili se bodo celo zlomi, ker je javna politika pogosto nepravilna. Če so zlomi zelo težki, lahko naredijo prostor za totalitarne režime.

Nestabilnost se širi daleč prek finančnega trga: vpliva na vrednote, ki usmerjajo dejanja ljudi. Ekonomska teorija jemlje vrednote takšne, kot so dane. V času rojstva ekonomske teorije, v obdobju Adama Smitha, Davida Ricarda in Alfreda Marshalla, je bila to razumna predpostavka, ker so ljudje imeli v resnici čvrsto utemeljene vrednote. Sam Adam Smith je ekonomsko teorijo povezoval z moralno filozofijo. Ljudi je v okviru individualnih preferenc, ki so se lahko izrazile v tržnem obnašanju, vodil tudi niz moralnih načel, ta so se izrazila v obnašanju zunaj torišča tržnega mehanizma. Načela, ki so globoko koreninila v tradiciji, religiji in kulturi, niso bila nujno tako racionalna, da bi pomenila zavestno izbiro med danimi alternativami. In res načela pogosto niso vzdržala, ko so alternative postale dostopne, trg pa je z omogočanjem alternativ rabil za rušenje tradicionalnih vrednot.

Nenehen konflikt med tržnimi vrednotami in drugimi, bolj tradicionalnimi vrednostnimi sistemi je zbuja veliko vneme in nasprotovanja. Ko je tržni mehanizem širil svoj vpliv, je bilo vse težje ohraniti predstavo, da se ljudje obnašajo v skladu s temelji danega niza netržnih vrednot. Cilj oglašanja, marketinške dejavnosti in celo pakiranja je prej oblikovanje preferenc ljudi kot pa – kakor trdi teorija ekonomskega liberalizma – le goli odziv na njihove preference. Nekoč so ljudi celo na finančnem trgu usmerjala tako imenovana temeljna načela, toda iz izkušenj so se naučili, da uspeh na trgu ni odvisen od načelnosti. Bolj ko se ljudje ženejo za uspehom, manj pomembna so tako imenovana temeljna načela. Ta načela so nekoč bila kot sidro; toda ko so prevladali profesionalni investitorji, ki so težili k relativni kvaliteti, so finančni trgi postajali vse bolj nestabilni. Kar velja za finančni trg, velja tudi za druga družbena področja, še posebej zato, ker se tržni mehanizem širi na mnoga področja. Tisto, kar so bili nekoč poklici, se je spremenilo v business. Politika se je ločila od temeljnih vrednot. Nekoč je veljalo, da naj bi se politiki zavzemali za nekatera načela. Toda danes je pomembno to, da je nekdo izvoljen. Zdaj glasuje javno mnenje in potreba po zbiranju sredstev za televizijsko oglaševanje je postavila volilni proces na glavo. Nekoč naj bil ljudje volili svoje

predstavnike na temelju njihovih prepričanj; danes volilni kandidati poskušajo povedati tisto, kar mislijo, da hočejo ljudje slišati. Politiki v preteklosti najbrž niso bili veliko boljši, kot so danes, toda prej se je od njih pričakovalo vsaj vztrajanje pri nekaterih načelih ne glede na posledice. Če danes zavzemajo pozicijo, ki jih štiti pred izvolitvijo, so odpisani kot neučinkoviti amaterji. Kult uspeha je nadomestil prepričanje o načelih.

Naša odprta družba trpi zaradi pomanjkanja temeljnih načel. Vse večja mobilnost in globalno torišče naše odprte družbe ogrožata situacijo. Če so ljudje trdno ukoreninjeni v skupnosti, se morajo ozirati na to, kaj skupnost misli o njih; če pa se lahko enostavno izmaknejo odgovornosti, zadostuje, če skrbijo le zase. In v globalni odprti družbi s tako veliko različnih kultur, religij in tradicij je težko najti skupen temelj. Liberalistična ideologija, ki kot vodilno načelo pripoznava interes zase, zanemarja bolehnost in nestabilnost, ki sta inherentni značilnosti prodorne tržne usmerjenosti.

Ljudje niso več prepričani, kaj zastopajo, zato se vse bolj opirajo na denar kot vrednostni kriterij. Tisto dražje velja tudi za boljše. Umetnina se lahko ovrednoti po ceni, ki jo je dosegla. Ljudje so deležni spoštovanja in občudovanja zato, ker so bogati. Tisto, kar je nekdanje pomenilo medij menjave, je zdaj zlorabilo prostor temeljnih vrednot in tako sprevrnilo vrednote, ki jih je postulirala ekonomska teorija. Tisto, kar so bili nekoč poklici, se je spremenilo v business. Kult uspeha je nadomestil prepričanje o načelih. Družba je zgubila sidro.

## **Socialni darvinizem**

Ideologija ekonomskega liberalizma je razumela pogoje ponudbe in povpraševanja kot že dane ter razglasila državno intervencijo za temeljno zlo; tako je učinkovito pregnala dohodek ali redistribucijo bogastva. Lahko se strinjam, da poskusi redistribucije vplivajo na učinkovitost trga, toda to še ne pomeni, da bi morali opustiti sleherni poskus. Argument liberalistov se – kakor komunizem – opira na isto tiho sklicevanje na popolnost. Če redistribucija povzroča neučinkovitost in motnje, navaja ta argument, se problemi lahko rešijo z odpravo redistribucije – kakor je komunizem trdil, da je bila duplikacija, vpletena v tekmovanje, odveč in naj bi zato imeli centralno planirano ekonomijo. Toda popolnost je nedosegljiva. Bogastvo se res akumulira v rokah njegovih lastnikov, in če ni nobenega mehanizma za prerazporeditev, krivice lahko postanejo nevzdržne. "Denar je kakor gnoj; če ga ne raztresemo, ni vreden nič." Francis Bacon je bil pravi ekonomist.

Argument ekonomskega liberalizma, ki nasprotuje redistribuciji, invocira doktrino o preživetju najsposobnejših. Ta argument spodkopava dejstvo, da se bogastvo predaja z dedovanjem, in druga generacija je le redko tako preskrbljena kot prva.

Vsekakor pa je nekaj narobe, če preživetje najsposobnejših postane vodilno načelo v civilizirani družbi. Socialni darvinizem temelji na zastareli teoriji evolucije, tako kot teorija ravnovesja v ekonomiji črpa iz newtonovske fizike. Načelo, ki uravnava razvoj vrste, je mutacija, ta pa deluje na veliko bolj prefinjen način. Vrsta in njeno okolje sta interaktivna in neka vrsta funkcionira kot del okolja za druge vrste. Gre za mehanizem feedbacka, ki je podoben refleksivnosti v zgodovini, s to razliko, da tega mehanizma v zgodovini ne poganja mutacija, marveč napačno pojmovanje. To omenjam zato, ker je socialni darvinizem eno od napačnih pojmovanj, ki poganjajo današnje dogajanje. Povedati hočem zlasti to, da je kooperacija ravno toliko del sistema kot tekmovanje, a slogan "preživetje najsposobnejšega" to dejstvo pači.

### **Mednarodni odnosi**

Ideologija ekonomskega liberalizma ima nekatere skupne pomanjkljivosti z neko drugo ponarejeno znanostjo, z geopolitiko. Država nima načel, ima samo interese, menijo geopolitiki, in te interese določajo geografska lokacija in druga temeljna načela. Ta deterministični pristop ima korenine v zastaranem pogledu znanstvene metode 19. stoletja in trpi zaradi vsaj dveh v nebo vpijočih pomanjkljivosti, ki se ne moreta aplicirati z enako močjo na doktrino ekonomskega liberalizma. Ena je ta, da geopolitika obravnava državo kot analitično nedeljivo enoto, ravno tako kot ekonomija obravnava posameznika. Gre za neko kontradiktornost, če državo izganjamo iz ekonomije in jo hkrati posvečamo kot končni izvor avtoritete v mednarodnih odnosih. A pustimo to ob strani. Obstaja namreč bolj pereč aspekt problema. Kaj se zgodi, če država razpade? Geopolitiki so bili povsem nepripravljeni na to. Tako je bilo, ko sta razpadli Sovjetska zveza in Jugoslavija. Druga pomanjkljivost je ta, da geopolitika ne priznava skupnega interesa nad nacionalnim.

S smrtjo komunizma lahko zdajšnje razmere, ne glede na nepopolnost, opišemo kot globalno odprto družbo. Ta družba ni več ogrožena od zunaj, od kakšne totalitarne ideologije, ki bi stremela k svetovni prevladi. Grožnja prihaja od znotraj, od lokalnih tiranov, ki skušajo vzpostaviti notranjo prevlado prek zunanjih konfliktov. Grožnjo lahko pomenijo tudi

demokratske, a suverene države, ki sledijo svojim interesom v škodo skupnega interesa. Mednarodna odprta družba je mogoče sama sebi največji sovražnik.

Hladna vojna je bila zelo stabilen dogovor. Dva močna bloka, ki sta predstavljala nasprotujoča si koncepta družbene organizacije, sta se bojevala za prevlado, vendar sta morala upoštevati vitalne interese druge strani, ker je vsaka stran bila sposobna uničiti drugo v totalni vojni. To je pomenilo čvrsto omejitev širitve konflikta; zato pa so bili vsi lokalni konflikti del večjega konflikta. Ta izjemno stabilen svetovni red se je končal zaradi notranjega razpada ene od supersil. Njegovega mesta ni zavzel noben nov svetovni red. Stopili smo v obdobje nereda.

Ideologija ekonomskega liberalizma nas ne pripravlja na to, da bi se znali spoprijeti s tem izzivom. Ne priznava namreč potrebe po svetovnem redu. Red naj bi vzniknil iz stremljenja držav za lastnimi interesi. Toda države, ki jih vodi načelo preživetja najsposobnejših, so vse bolj obremenjene s tekmovalnostjo in niso pripravljene žrtvovati ničesar za skupno dobro.

Ni potrebno, da bi si za dokaz o nezdržljivosti ideologije ekonomskega liberalizma s konceptom odprte družbe izmišljali strašna predvidevanja o mogočem zlomu globalnega gospodarskega sistema. Dovolj je, če se spomnimo napake svobodnega sveta, ki je po zlomu komunizma hotel podaljšati roko pomoči. Sistem roparskega kapitalizma, ki je prevladal v nekdanji Sovjetski zvezi, je tako krivičen, da bi se zdaj ljudje zlahka naslonili na karizmatičnega vodjo, četudi bi jim ta obljubljal nacionalno prenovo v škodo civilnih svoboščin. Grožnja svetovnemu miru zaradi takega razvoja dogodkov nikakor ni pretirana.

Če se lahko česa naučimo, se lahko naučimo tega, da zlom represivnega režima še ne pomeni avtomatsko vzpostavitev odprte družbe. Odprta družba ne pomeni samo odsotnosti državne intervencije in zatiranja. Je zapletena in sofisticirana struktura, ki jo lahko uresniči le načrtovano prizadevanje. Odprta družba je bolj sofisticirana kot sistem, ki ga je zamenjala; za svoje preživetje zahteva kompleksne institucije, zato hiter prehod potrebuje zunanjo pomoč. Toda splet idej ekonomskega liberalizma, socialnega darvinizma in geopolitičnega realizma, ki je prevladal v Združenih državah in Veliki Britaniji, onemogoča vsakršno upanje za odprto družbo v nekdanji Sovjetski zvezi. Če bi voditelji teh držav imeli drugačen pogled na svet, bi lahko ustanovili močne fundacije za globalno odprto družbo.

V času zloma Sovjetske zveze so Združeni narodi imeli priložnost, da bi delovali tako, kot je bilo zapisano ob njihovi ustanovitvi. Mihail Gorbačov je obiskal Združene narode leta 1988 in predstavil svojo vizijo o dveh supersilah, ki naj bi svetu

prinesla mir in varnost. Odtlej je priložnost zbledela. Združeni narodi so se zelo diskreditirali kot institucija za ohranjanje miru. Bosna pomeni za Združene narode to, kar je Abesinija pomenila za Ligo narodov leta 1936.

Naša globalna odprta družba ima premalo institucij in mehanizmov, ki so potrebni za njeno ohranitev, toda ni tiste politične volje, ki bi te institucije ustvarila. Za to krivim prevladujoče stališče, da neovirano stremenje za lastnimi interesi pelje k eventualnemu mednarodnemu ravnovesju. Mislim, da je ta koncept zgrešen. Mislim, da bi lahko koncept odprte družbe, ki potrebuje institucije za svojo zaščito, bolje usmerjal dejavnosti. Glede na zdajšnje razmere ne potrebujemo veliko domišljije za spoznanje, da se bo globalna odprta družba, kakršna prevladuje danes, najbrž pokazala kot začasen pojav.

### **Obljuba o zmotljivosti**

Lažje je identificirati sovražnike odprte družbe kot pa dati konceptu pozitiven pomen. Vendar bo odprta družba brez pozitivnega pomena postala žrtev svojih sovražnikov. Za kohezivnost neke skupnosti je potreben skupni interes, a odprta družba ni skupnost v tradicionalnem pomenu besede. To je abstraktna predstava, univerzalni koncept. Seveda obstaja nekaj takega, kot je globalna skupnost; obstajajo skupni interesi na globalnem nivoju, kot sta varstvo okolja in zagotavljanje miru. Toda taki interesi so, v primerjavi s posebnimi, razmeroma šibki. Nimajo veliko privrženecv v svetu, ki ga sestavljajo suverene države. Ne samo to. Odprta družba kot univerzalni koncept transcendirata vse meje. Družbena kohezija izvira iz skupnih vrednot. Te koreninijo v kulturi, religiji, zgodovini in tradiciji. Kje naj iščemo skupne vrednote, če družba nima meja? Mislim, da je mogoč samo en izvor: sam koncept odprte družbe.

Za uresničitev te vloge je treba redefinirati koncept odprte družbe. Odprte družbe ne razumem kot preprosto dihotomijo med odprtimi in zaprtimi družbami, temveč jo vidim kot družbo, ki zaseda sredinsko področje, kjer so zavarovane pravice posameznika, tam pa so tudi nekatere skupne vrednote, ki povezujejo družbo v celoto. To sredinsko področje ogrožajo vse strani. Na eni skrajnosti bi komunistične in nacionalistične doktrine lahko peljale v dominacijo države. Na drugi skrajnosti pa bi liberalni kapitalizem lahko pripeljal v večjo nestabilnost in mogoči zlom. Obstajajo še druge variacije. Lee Kuan Yew iz Singapurja predlaga tako imenovani azijski model, ki združuje tržno ekonomijo in represivno državo. Država je v mnogih delih sveta tako močno povezana z ustvarjanjem privatnega bogastva,

da bi lahko govorili o roparskem kapitalizmu ali gangsterski državi kot o novi grožnji odprti družbi.

Odrpta družbo razumem kot družbo, ki je odprta za izboljšave. Najprej moramo priznati, da smo tudi sami zmotljivi, to ne sega le na področje naših mišljenjskih konstrukcij, temveč tudi na področje institucij. Tisto nepopolno se lahko, skozi proces poskusov in napak, izboljša. Odrpta družba ne le dopušča ta proces, temveč ga v resnici spodbuja, tako da vztraja pri svobodi izražanja in zaščiti nestrinjanja. Odrpta družba nudi razgled na brezmejni napredek. V tem pogledu je podobna znanstveni metodi. Vendar ima znanost na voljo objektivne kriterije – namreč dejstva, s katerimi se lahko ocenjuje proces. Žal dejstva v družbenih razmerah ne zagotavljajo zanesljivih kriterijev resnice, vendar potrebujemo nekaj splošno sprejetih pravil, po katerih lahko presojava proces poskusov in napak. Vse kulture in religije poznajo taka pravila; tudi odprta družba ne more delovati brez njih. Medtem ko večina kultur in religij razume svoje vrednote kot absolutne, pa mora odprta družba, ki se zaveda obstoja mnogih kultur in religij, svoje skupne vrednote razumeti kot predmet razprave in izbire – in to je njena inovacija. Za možnost razprave mora obstajati splošno strinjanje vsaj o tem, da je odprta družba zelena oblika družbene organizacije. Ljudje morajo imeti svobodo mišljenja in delovanja, ki bo podrejena le omejitvam, ki jih postavljajo skupni interesi. O tem, kje naj se postavijo meje, morajo ravno tako odločati poskusi in napake.

Deklaracija o neodvisnosti je lahko razmeroma dober primer približanja načelom odprte družbe, toda namesto da zatrjujemo, da so ta načela samorazvidna, bi morali reči, da so združljiva z našo zmotljivostjo. Ali bi lahko spoznanje o našem nepopolnem razumevanju pripomoglo k ustvarjanju odprte družbe kot zelene oblike družbene organizacije? Mislim, da bi lahko, kljub velikim težavam na tej poti. Širiti moramo prepričanje o naši lastni zmotljivosti v korist položaja, ki ga običajno podeljujemo na temelju prepričanja o končni resnici. Toda če je končna resnica nedosegljiva, kako lahko sprejmemo lastno zmotljivost kot končno resnico?

To je očiten paradoks, vendar je rešljiv. Prva predpostavka, da je naše razumevanje nepopolno, je združljiva z drugo predpostavko: prvo predpostavko moramo sprejeti kot člen prepričanja. Potreba po členih prepričanja raste ravno zato, ker je naše razumevanje nepopolno. Če bi bila naša vednost popolna, ne bi potrebovali prepričanj. Toda za sprejemanje tovrstnega dokazovanja je potrebno temeljito spremeniti vlogo, ki jo pripisujemo našim prepričanjem.

Prepričanja so v zgodovini rabila za upravičevanje posebnih pravil vedenja. Zmotljivost naj bi spodbujala drugačno stališče.

Prepričanja naj bi rabila za oblikovanje našega življenja, ne pa da nas silijo k ravnanju po danem sklopu pravil. Če bomo spoznali, da so prepričanja izrazi naših izbir, in ne končne resnice, bomo strpnejši do prepričanj drugih in bomo prej preverjali svoja prepričanja v luči lastnih izkušenj. Toda večina ljudi ne ravna tako s prepričanji. Nagnjeni so k temu, da svoja prepričanja enačijo s končno resnico. To identifikacijo v resnici pogosto potrebujejo za definicijo svoje identitete. Če izkušnja bivanja v odprti družbi zahteva, da opustijo zahtevo po končni resnici, dobijo občutek izgube.

Predstava o tem, da nekako utelešamo končno resnico, je globoko vsajena v našem mišljenju. Lahko da smo opremljeni s kritičnimi sposobnostmi, a še vedno ostanemo neločljivo vezani nase. Lahko da smo odkrili resnico in moralo, vendar moramo predvsem zastopati svoje interese in nas same. Tako si želimo posedovati take stvari, kot sta resnica in pravica – če obstajajo – in naučili smo se verjeti, da obstajajo. Resnico terjamo od religije in, od nedavnega, od znanosti. Prepričanje o lastni zmotljivosti je slabo nadomestilo. To je visoko filozofski koncept, s katerim je – v primerjavi s primitivnimi prepričanji, kot so, na primer, moja država (ali moje podjetje ali moja družina), prav ali narobe – veliko težje delovati.

Če je ideja o zmotljivosti težko sprejeti, zakaj je vendarle privlačna? Najmočnejši argument v njen prid je moč najti v rezultatih, ki jih kaže. Odprte družbe so uspešnejše, inovativnejše in bolj spodbujajoče kot zaprte. Vendar obstaja nevarnost ponujanja uspeha kot edinega temelja za ohranitev prepričanja. Če je namreč moja teorija refleksivnosti veljavna, potem biti uspešen ne pomeni isto kot imeti prav. Teorije v naravoslovnih znanostih morajo biti pravilne (tako, da predvidevanja in razlage, ki jih proizvajajo, korespondirajo z dejstvi), da lahko delujejo (tako, da proizvajajo uporabna predvidevanja in razlage). Toda tisto učinkovito v družbeni sferi, zaradi refleksivne povezave med mišljenjem in realnostjo, ni nujno identično s pravilnim. Kot sem že prej nakazal, lahko postane kult uspeha izvor nestabilnosti v odprti družbi, saj lahko spodkoplje naš občutek o tem, kaj je narobe oziroma prav. To se dogaja v zdajšnji družbi. Naš občutek o tem, kaj je prav oziroma narobe, ogroža obremenjenost z uspehom, kakršen se meri z denarjem. Vse je sprejemljivo, dokler se ti uspe zmuzniti.

Če bi bil uspeh edini kriterij, bi odprta družba v primeri s totalitarnimi ideologijami izgubila – kot se je to že zgodilo ob mnogih priložnostih. Veliko lažje si je prizadevati za lastni interes, kakor pa se prebijati skoz čvekanje o abstraktnem dokazovanju, od zmotljivosti do koncepta odprte družbe.

Koncept odprte družbe je treba trdneje utemeljiti. Obstajati



mora zavezanost odprti družbi zato, ker je to prava oblika družbene organizacije. Tako predanost je težko doseči.

Verjamem v odprto družbo, ker nam omogoča razvoj naših potencialov bolj kot družbeni sistem, ki zatrjuje, da ima v svojih rokah končno resnico. Sprejemanje nedosegljivega značaja resnice daje več možnosti za svobodo in napredek kot pa zanikanje tega. Vendar tukaj vidim problem: sam sem dovolj predan iskanju resnice, tako da se mi zdi primer odprte družbe prepričljiv, nisem pa prepričan, da se bodo drugi strinjali z mojim pogledom. Glede na reflektivno povezavo med mišljenjem in realnostjo, resnica ni nujno potrebna za uspeh. Posebne cilje je mogoče doseči tako, da resnico sprevračamo ali zanikamo. Ljudi pa morda bolj zanima, kako bodo dosegli svoje posebne cilje, ne pa resnico. Resnica je deležna velike pomembnosti le na najvišji ravni abstrakcije, ko razmišljamo o pomenu življenja. Celotako nam je prevara lahko ljubša od resnice, zato ker življenje nosi smrt in smrt je težko sprejeti. In res bi lahko trdili, da je odprta družba najboljša oblika družbene organizacije, če hočemo kar najbolj obogatiti življenje, medtem ko je zaprta družba najprimernejša oblika za sprejemanje smrti. V končni analizi je prepričanje o odprti družbi predmet izbire, ne logične nujnosti.

To še ni vse. Četudi bi bil koncept odprte družbe univerzalno sprejet, to še ne bi zadostovalo za zagotavljanje prevlade svobode in napredka. Odprta družba samo omogoča okvir, znotraj katerega se lahko poravnava pogledi na družbene in politične teme; ne ponuja pa trdnega pogleda na družbene cilje. Če bi to počela, ne bi bila odprta družba. To pomeni, da ljudje morajo poleg prepričanja o odprti družbi imeti še druga prepričanja. Koncept odprte družbe zagotavlja zadostni temelj za politično akcijo samo v zaprti družbi; v odprti družbi ne zadostuje, če si demokrat; biti moraš liberalni demokrat ali socialdemokrat ali krščanski demokrat ali demokrat kakšne druge vrste. Skupno prepričanje o odprti družbi je nujno, vendar ne zadostni pogoj za svobodo in napredek ter vse dobre stvari, ki naj bi jih prinesla odprta družba.

Vidimo lahko, da je koncept odprte družbe dozdevno neizčrpen vir težav. To je bilo pričakovati. Navsezadnje temelji na priznanju lastne zmotljivosti. In res je jasno, da je odprta družba kot ideal nedosegljiva. Načrtovanje odprte družbe bi bilo kontradiktorno. To ne pomeni, naj si ne prizadevamo za njeno uresničitev. Tudi v znanosti je končna resnica nedosegljiva. Vendar samo pogledjmo napredek, ki ga je dosegla v iskanju resnice. Podobno se lahko bolj ali manj približamo odprti družbi.

Izpeljevanje političnega in družbenega delovanja iz filozofskega, epistemološkega argumenta je videti kot brezupen

podvig. Vendar je mogoč. Za to obstaja zgodovinski precedent. Mislim na razsvetljenstvo, ki je omogočilo navdih za Deklaracijo neodvisnosti in Listino pravic ter je rabilo kot ideologija francoske revolucije. Tema razsvetljenstva je bilo goreče prepričanje o razumu, ki je doseglo religiozne pretenzije. To prepričanje je bilo, kakor so pokazali ekscesi v francoski revoluciji, nekako pretirano; kljub temu je proizvedlo popolnoma novo obdobje v razvoju naše civilizacije, namreč sodobnost. Zdaj imamo 200 let izkušenj z dobo razuma in kot razumni ljudje bi morali spoznati, da ima razum svoje meje.

Dozorel je čas za razvijanje konceptualnega ogrodja, ki bo temeljilo na naši zmotljivosti. Zanzavam močno razširjeno razočaranje v svetu, ki ga najbolj pripisujem neuspehu razuma, da bi dohajal pričakovanja, ki jih je obudil. Razočaranje je postalo še posebno akutno po zlomu sovjetskega sistema. Predtem je odprte družbe Zahoda povezovala univerzalna komunistična grožnja. Ko je ta grožnja minila, je njihovo pomanjkanje smisla in kohezije postalo očitnejše. Mislim, da tam, kjer je odpovedala racionalnost, morda lahko uspe zmotljivost.

Priznati moram, da sem imel neko fantazijo v času revolucije leta 1989. Revolucijo sestavlja uničenje starega režima in rojstvo novega. Moje sanje so bile, da bo revolucija iz leta 1989 pomenila vznik univerzalne odprte družbe, tako kot je revolucija iz leta 1789 ustvarila moderno nacionalno državo. Moje upanje je uničil neuspeh odprtih družb Zahoda, da bi pokazale zavezanost konceptu univerzalne družbe. Revolucija je ostala nepopolna. Sodeč po obširni, vseobsegajoči naravi starega režima, ki ga je uničila, je bila revolucija iz leta 1989 morda pomembnejša od francoske revolucije; toda glede omogočanja vznika nove oblike družbene organizacije jo je treba priznati kot polomijo. To še posebej drži za mednarodno prizorišče. Stabilen svetovni red, povezan s hladno vojno, se je zrušil, toda ni ga nadomestil nov red. Stopamo v obdobje nereda.

Vendar nisem še obupal. Dolgo je trajalo, da smo začutili učinke francoske revolucije; in ni še prepozno za preboj lekcije iz revolucije iz leta 1989. Verjamem, da bi nas načela odprte družbe lahko vodila pri ustvarjanju novega svetovnega reda. Usmerjena so na sredinsko področje: na eni strani potrebujemo nekatere institucije za ohranitev miru in stabilnosti; po drugi pa morajo te ustaviti izvor pomanjkanja svetovne vlade, kar je utopična ideja. Za odvrčanje kakršnih koli izrednih kršitev teh načel zadostuje obstoj močne alianse demokratičnih držav, ki so predane načelom odprte družbe. Združene države so naravni voditelj take alianse, vendar morajo biti pripravljene na nekatere žrtve za skupno dobro, če naj bi jih svet sprejel kot take. To bi

pomenilo zahtevo po radikalni spremembi ameriške zunanje politike, ki trenutno temelji na preozkem konceptu nacionalnega interesa.

*Prevedla Suzana Tratnik*

**George Soros** je mednarodni finančnik in človekoljub, predsednik *Open Society Instituta* in *Soros Fund Managementa*. Samo v letu 1996 sta ti fundaciji prispevali približno 350 milijonov dolarjev, da bi služili namenom odprte družbe v svetu.



griyas  
jehkjueo  
jbdn, .la, qdl  
.v. v. f-d.  
vmwq  
atfluk  
afduhu09+034  
cvm m., 2312  
ifgdewer  
adgfsdew  
owepeoel,  
kele, dm  
elkndv  
hv\*hgvs  
kslisbvnc  
llwLK-EUQ-  
NBC+BVNBVN  
jhb&fk, jdi  
amvmbmbk  
j. fvjhy2fy  
jvrw325lkmz  
m5b, hgdt  
nbaj  
odfgr

članki

Q W E R T Y U I O P  
A S D F G H J K L ; ' /  
Z X C V B N M , . : ;  
[ ] ^ \_ ` ~



## Sestop učiteljev

### **NOMINALIZEM**

Nekoč me je precej presunilo, ko sem v knjižnici videl profesorja, ki nam je predaval farmakologijo, kako vestno prebira novosti iz neke znanstvene revije; in sem si mislil: tak poklic je pa res mučen, nikoli ne prideš do konca; kakšni frajerji so pravzaprav srednješolski profesorji, ki jim ni treba vedeti, kaj se sproti dogaja v znanosti, temveč kvečjemu vsakih nekaj let malce dopolnijo svoja izvajanja; pri tem pa imajo pri dijakih bistveno večjo avtoriteto in tudi večji ugled kot tile visokošolski učitelji pri nas študentih.

Za povrh sem se večkrat spomnil tudi na poimenovanja teh ljudi: v srednji šoli je vsak učitelj že kar profesor – ta naziv dobi vsakdo že ob diplomi na ustrezni pedagoško usmerjeni fakulteti oziroma akademiji. Na fakulteti je drugače. Kot asistente oziroma asistentke sem v običajnem življenju poznal tehnične ali fizične sodelavce strokovnjakov ali mojstrov, ki so jim, denimo, podajali orodje ali jim pripravljali maso ali karkoli že – in tako se mi je ta naziv zazdel prav ponižujoč za nekoga, ki je dokončal fakulteto in suvereno obvladoval pedagoški proces in pri katerem smo imeli tudi zelo resne in selektivne



kolokvije. Pa ne le to – kasneje sem izvedel, da se fazi asistentstva tako rekoč ne moreš izogniti, niti ko si že magister. In šele kot doktor znanosti lahko sploh vložiš prošnjo za izvolitev v naslednji naziv – in preden te tudi zares potrdijo, traja v boljšem primeru še kakšnega pol leta.

No, ko se mladi doktor – ki mu, če je moškega spola, zdaj lasje ob straneh lahko resda tudi že lepo sivijo in se mu tudi površina čela vidno povečuje, pa tudi njegov prvi otrok je lahko že v letih, ko iz šolske klopi ne zre več v obličje učitelja, temveč že profesorjev – vendarle znebi tega nevšečnega asistentstva (*nomen* je pri tem namreč, vsaj delno, tudi *omen*), postane *docent*. Na žalost pa tudi ta beseda po prevodu iz latinščine ne pomeni nič več in nič manj kot *učitelj* – kar pa je tudi že vsakdo, ki uči v prvih štirih razredih osnovne šole –, in se pomensko ne more kosati z že omenjenim nazivom *profesor*.

*Docenta* smo pobrali od naših avstro-ogrskih, se pravi nemško govorečih prijateljev; vendar pa tudi Angloameričani v ta namen ne uporabljajo niti malo bolje zvenečih atributov: *assistant professor* bi lahko razumeli kot *pomožni profesor*, da ne rečem celo kot *profesor pomočnik*. Našega *asistenta* pa pri njih nadomešča morda razmeroma le za spoznanje ugodnejša beseda *instructor* – toda saj vemo, da je v splošni rabi jezika inštruktor vsakdo, ki koga uči kakšne telesne spretnosti (najlepši spomini me navdajajo v zvezi z mojim prvim avtomobilskim inštruktorjem, ki sem ga po izdatnem prenašanju njegove arogance in čezmernem nakopičenju ur ter naposled še po neuspelem opravljanju izpita zapustil in zamenjal firmo) ali pa se v prostem času za honorar ukvarja s posameznimi osnovnošolci, ki občasno zabredejo v umsko nemoč ali pretirano lenobo.

Če so docentu kolegi naklonjeni, postane po nadaljnjih nekaj letih končno tudi univerzitetni profesor. Toda najprej *izredni*. Nepoučenim se resda lahko zdi, da je to še nekaj več, kot če bi bil, denimo, neizreden, torej navaden profesor. Nekaterim od tistih pa, ki nekaj malega o hierarhiji akademskih nazivov vendarle vedo, se zdi *izredni profesor* oznaka za tistega, ki pravzaprav še ni čisto zrel za povsem pravo profesuro.

Naposled pridemo tudi do *rednega profesorja*. V mnogih primerih šele takrat, ko je dani človek že krepko onstran svojih najbolj – ali sploh še – ustvarjalnih let. Vendar zdaj ima, vsaj ponavadi je tako, že veliko moč odločanja in pomemben vpliv na napredovanje drugih, mlajših kolegov, ki plezajo za njim po tej gerontokratsko urejeni hierarhični lestvici.

## OPORTUNIZEM

### Selekcija na univerzi

Pri tem obstaja, kajpak, tudi druga plat. Prenekateri stari profesor je seveda dejansko in objektivno bistveno sposobnejši znanstvenik in ustvarjalec od nekaterih drugih, ki mu časovno sledijo in, v številnih primerih, nestrpno čakajo na njegov odhod. Pri tem je zelo žalostno in povsem paradoksalno – pa vendar docela življenjsko in logično – da se ob času upokojitve ravno tisti ostareli ustvarjalci, ki so – še vedno – največji umi in nosilci najžlahtnejše duhovnosti, z najmanj odpora poslovijo od svojega formalnega delovnega mesta. Tisti pa, ki so naredili bore malo koristnega – razen zase –, pa so seveda drugačnih stališč glede svojega odhoda s prizorišča – in se še dolga leta, realno povsem nepotrebni in karseda nadležni, smukajo po svojih uzurpiranih kabinetih in inštitutskih hodnikih.

Zanimiv pa je tudi pogled na naslednike teh profesorjev enega in drugega tipa. Najprej so tu tisti, ki skušajo svojega predhodnika čimprej spraviti s prizorišča. Kolikor bolj je takšna usmerjenost brezkompromisna, toliko več verjetnosti je, da ni ravno vrhunsko humana – celo če ta predhodnik spada med pravkar omenjene stare in docela pogrešljive tečnobe, se zdi, da ne bi nikogar pobralo, če bi vendarle pokazal vsaj malce pietete do starca. Bistveno hujši pa je primer, ko se predstavnik srednje generacije, ki se ravno dokoplje do pomembnejšega položaja, spravi na svojega še vedno ustvarjalnega predhodnika in ga s svojo politično – ali kakršno koli že – močjo tudi spodnese. Pri vsem tem velja seveda dokaj strogo pravilo obratnega sorazmerja med ustvarjalno vrednostjo tega naslednika in pa njegovo težnjo po čimprejšnji prevladi. Tisti, ki so duhovno in kreativnostno samouresničeni, kajpada ne potrebujejo tovrstne oblike samopotrjevanja. Drži pa, da imamo tu vsaj potencialno tudi še posebno skupino, namreč lenuhov, v katero spadajo tisti, ki niti niso ustvarjalni niti se jim ne ljubi prevzemati kakšne višje ali dodatne pozicije.

### Negativna univerzitetna selekcija

In ko smo že pri tem psihologoidnem špekuliranju o značajih visokošolskih eminenc, si pogledjmo še eno prvino univerzitetnega življenja, ki je nekaterim znana pod imenom *negativna selekcija*. Marsikdo, ki je bil kdaj na univerzi, bi se podpisal pod trditev, da je kvaliteta prihajajočih izobraževalno-raziskovalnih kadrov vse prepogosto uravnavana po načelu: rajši premalo kot preveč sposobnosti. Kvalitetni profesorji pri

tem ponavadi ne posegajo po tem kriteriju izbire, saj se spričo svoje samoaktualiziranosti ne bojijo vzeti za svojega naslednika nekoga, ki jim je, vsaj v potencialnem smislu, dorasel – in ki jih bo v nadaljevanju, vsaj kar zadeva novo znanje, seveda kaj kmalu tudi presegel. Drugi, manj sposobni, pa zato upravičeno toliko bolj preplašeni glede svoje prihodnosti na danem položaju, tega skušajo obvarovati tako, da za naslednika vzamejo karseda nesposobnega kandidata – ki jih, po njihovem prepričanju, ne bo mogel ogrožati. In ker vsak naslednji po isti logiki to počne še naprej, je s tem miselnim eksperimentom hipoteza o negativni selekciji na univerzi že dobro podprta, legitimna in smiselna.

### **Paradoks neumnega profesorja**

Manj smiselno pa se zdi pravkar opisano početje teh selektorjev. S svojim izborom najboljšega kandidata bo sposobni profesor ne le izpolnil svoje duhovno in etično poslanstvo do družbe, temveč bo – malce presunljivo in nepričakovano za zagovornike druge perspektive – koristil tudi samemu sebi: sposobnemu nasledniku namreč ne bo prišlo na misel, da bi se ukvarjal s tako pritlehnimi opravili, kot je rovarjenje proti svojemu predhodniku, temveč se bo rajši – in to v ustvarjalnem sodelovanju z njim – posvečal pomembnejšim opravilom na svojem profesionalnem področju.

Na drugi strani pa imamo situacijo, ki jo bom poimenoval *paradoks neumnega profesorja*. Nesposobni naslednik se, prav tako kot njegov predhodnik, vsaj implicitno zaveda svoje neadekvatnosti za mesto, ki ga zasede – in prav zato, ker v smislu ustvarjanja tehtnih vrednot ne more seči takorekoč nikamor, mu ostaja toliko več časa, energije in zlasti motivov za razmišljanje o tem, kako bi si zagotovil manifestno višjo pozicijo in hitrejšo kariero. Če malo zaostriamo trditev, si je neumni profesor – namesto da bi vzel sposobnega naslednika, ki ga v resnici sploh ne bi ogrožal, temveč bi ob svojem ustvarjalnem delu mirno prenašal njegovo nepomembno prisotnost – vzredil kačo v nedrih oziroma nekoga, ki je – kot bi zagodla Erazem in potepuh – bolj pesjanski od izhodiščnega pesjana.

### **SKEPTICIZEM**

#### **Vprašljivost znanja**

Ko sem govoril o vrlinah kvalitetnih profesorjev, nisem omenjal znanja, temveč predvsem duhovno kultiviranost in

ustvarjalno zavest. Znanje je namreč v današnjem času postalo nekaj zelo relativnega in vprašljivega. Poleg tega je tudi že Fromm dobro označil tiste, ki kopičijo znanje, niso pa pri tem tudi modri, za pravzaprav nič dosti drugačne od tistih, ki kopičijo predmete, statusne simbole ali pa naprimer posnetke s potovanj po svetu. Vsi omenjeni živijo po načelu *imeti* (Fromm 1989). Še dlje lahko gremo: ti, ki *posedujejo* toliko več znanja in ki jim to v smislu zvečanja njihovih vrlin nič ne pomaga, so pravzaprav še slabši od najprimitivnejšega finančneža ali pa avanturista, ki se klati po svetu z namenom, da bi se s temi svojimi dogodivščinami nato hvalil. Za razliko od obojih (a od drugih vendarle bistveno manjšo kot od prvih) imajo namreč kup potencialno dragocenih informacij, iz katerih pa kljub vsemu ne izluščijo nobene pomembne vrednote.

Lahko se torej zgodi, da kdo ve nepopisno veliko podatkov, pa je zato še vedno bedak – ker iz njih ne zna logično in ustvarjalno sklepati. Kot to velja v vsakršni skupini ljudi, so tudi med pedagogi tovrstne razlike med posamezniki velikanske.

Znano je, dalje, tudi to, da so nekateri vrhunski strokovnjaki in znanstveniki obupno slabi in docela nerazumljivi predavatelji – in v funkcionalnem pedagoškem smislu ni tak človek nič dosti bolj uporaben, kot če bi bil preprosto, kratko in malo, neumen. Na tem mestu je torej pomembno predvsem dejstvo, da samo znanje ni tista edina pomembna lastnost, ki daje profesorju vso kompetenco za njegovo delo. Če je bil v starih časih ta kriterij morda, zelo pogojno rečeno, še zadosten, pa to danes prav zagotovo ni več.

## **Evolucija učiteljske nevednosti**

Še sreča, bi rekli klasični predavatelji. Če bi namreč pri njih merili le znanje, bi lahko v nekaj dneh pozaprlji vse šole po svetu in bi se mladci nato izobraževali le še iz računalnikov, povezanih v svetovno omrežje. Kljub temu, da – vsaj predvidoma – obstaja poleg te tehnologije vendar tudi nekaj, kar lahko nudi le predavatelj v človeški podobi, pa velja, da se je pomembnost in s tem tudi vrednost učitelja v današnjem času, v primerjavi z nekaj leti nazaj, še bolj pa v primerjavi z desetletji in stoletji v preteklosti, silno zmanjšala. Če se danes lahko že vsak otrok spomni vprašanja in najde čisto sam – z uporabo tehnike – tudi odgovor nanj, o katerem se njegovemu učitelju niti sanja ne, pa je bil v Dickensovih časih učitelj malone dejansko *bog i batina* (vsaj to zadnje nedvomno). Če le malo pretiravam, je mogoče trditi, da je lahko, kdor se je profesionalno ukvarjal s kakim področjem, v resnici prebral vse pomembne obstoječe

knjige in bil s tem absolutno informiran – o svojem predmetu ni vedel samo več kot kdorkoli drug, temveč dobesedno vse, kar se je dalo v tistem času o njem sploh vedeti. Učitelj je bil tedaj res avtoriteta v informacijskem smislu.

Avtoriteta takšne vrste so ponekod tudi še danes razni osnovnošolski in deloma srednješolski pedagogi. Ker so bolj informirani in tudi bolj izkušeni od svojih učencev oziroma dijakov, velja njihova beseda v mnogih primerih še vedno za absolutno resnico. Posamezniki med njimi pa se že dobro zavedajo svoje relativnosti in omejenosti ter zaradi tega postanejo do svojih podrejenih ponavadi tudi bolj liberalni. Pravilo – kajpak tudi z izjemami – pa takšen odnos postane na fakultetah. Tamkajšnji profesorji, vsaj načeloma, pristopajo k delu na bolj razsvetljeni osnovi. Bistveno lažje jim je pri tem tudi zaradi dejstva, da so študentje že bolj zreli in da je tudi njihova prisotnost, vsaj kar zadeva predavanja, neobvezna – torej prihajajo v glavnem le tisti, ki jih stvar zanima (če pa kdo prihaja le iz oportunističnih pobud, češ da si ga bo predavatelj zapomnil kot marljivega študenta, pa vsaj ne povzroča nereda v prostoru – kar je pri pedagogih na nižjih stopnjah izobraževanja pogost razlog za izvajanje sankcij in umetno zviševanje svoje avtoritete po načelih, ki nimajo nič skupnega s tehtnimi argumenti).

Po doslej zapisanem lahko misli o tem kognicijskem sestopu učiteljev strnemo v dva trenda. Prvega je moč zaznavati kot zgodovinsko naraščanje svetovnega znanja in s tem relativno zmanjševanje prvotne vsevednosti posameznika, obenem pa seveda tudi njegove potencialne arogance (čeprav smo videli, da je le to pogosto moč zaslediti ravno pri tistih, ki imajo najmanj opravičljive podlage zanjo; in prav to je seveda spet vzrok, da se pojavi in bohota... – toda stvari se pri tem že zavrtijo v nerešljive miselne zanke). Drugi trend pa je mogoče opisati kot hkratno naraščanje znanja učiteljev od osnovne do visoke šole in pa njihove zavesti o lastni omejenosti. To zvečuje tolerantnost in neavtoritarnost šolskega režima, bolj ko se pomikamo navzgor – in izkušnja nekega razmeroma ustvarjalnega človeka lahko naprimer pokaže, da je bila zanj osnovna šola karseda dolgočasna spričo njenega pretežnega vztrajanja pri mehničnem učenju stavkov brez pravega razmišljanja in ustvarjalnosti; srednja šola mu je bila s svojimi dodatnimi, a žal samo obremenjujočimi zahtevami kvečjemu zoprna in posiljujoča; fakulteta pa s svojo bistveno zvečano liberalnostjo zanj že veliko bolj učinkovita in tudi prijetna; na magisteriju so kolokviji le še prijetni pogovori, doktorat pa lahko omogoča še veliko več samostojnosti in celo pravi polet ustvarjalnosti.

## Vprašljivost znanosti

Bolj ko je predavatelj uravnovešen in pri sebi, bolj se zaveda svojega brezmejnega in vseskozi brezglavo naraščajočega neznanja v primerjavi s svetom. Poleg te nore zbežljanosti sodobne informatike, ki nas dela čedalje bolj majhne v čisto tehničnem smislu, pa se pojavljajo tudi legitimni filozofski koncepti, ki govorijo o nemoči tudi same znanosti, in to ne le v tehničnem, marveč celo v konceptualnem smislu. Popperjeva ovrgljivost, ki jo je kot kriterij za znanstvenost uvedel namesto predtem veljavnega načela dokazljivosti, je že eden od njih. Po njem znanost tudi teoretično ni več sposobna povedati, kaj je res, temveč se lahko resnici samo približa (Popper 1959). Še naprej pa je šel filozof znanosti Feyerabend, ki je govoril o anarhizmu teorij – češ da ne bo nikoli prevladala ena sama znanstvena teorija, marveč bodo vselej soobstajali rivalski pogledi na stvarnost; in – kar je še bolj radikalno – v samem izhodišču nista mistika in religija po njegovem mnenju prav nič manj legitimni za razlago sveta, kot to velja za znanstvene pristope (Feyerabend 1975).

Vsa našeta dejstva so izobraženemu učitelju nato tudi v vseskozišnji opomin, naj od svojih študentov vendar ne zahteva pretiranega pomnjenja podatkov – saj se ti lahko iz neke druge perspektive kažejo tudi kot popolnoma nepotrebni.

## Vprašljivost učiteljeve avtoritete

Obravnavani učiteljev sestop na področju znanja ima, kot je moč pričakovati, tudi svojo slabo stran. Kljub dejstvu, da je liberalni, razsvetljeni učitelj veliko bolj človeški in ljubezniv, prihaja v novejšem času do vse manjšega spoštovanja študentov do njega. Vzrokov za to je več. Prvi je gotovo ta, da se sami študentje zavedajo opisane inherentne omejenosti njihovega predavatelja in njegovega čedalje manjšega pomena v svetovni areni, poleg tega pa, kot rečeno, lahko do odgovorov na zanje pomembna življenjska, kot tudi na strokovna vprašanja čedalje bolj zlahka prihajajo povsem mimo njega.

Čim bolj se učitelj tega zaveda, bolj skromen je in manjši pritisk izvaja nanje – in tu imamo nato že drugega od napovedanih vzrokov, ki omogočajo, da se nespoštovanje do njega razpase. Naleti namreč na tisti psihološki dejavnik, ki izhaja iz zakonitosti sile in protisile: razen v idealno harmoničnih odnosih – in še ti niso večni – namreč velja, da ena od udeležениh strani v skorajda kakršnemkoli odnosu ustvarja malo več pritiska na drugo; ta pa se umika, popušča. Težava je v tem, da če bi dotedanji pritisk prve strani prenehal, bi ga kaj kmalu

začela izvajati druga stran. Najbolj zgovorne primere najdemo praviloma kar v naših vsakdanjih odnosih z najbližjim, partnerjem. Dobri profesor torej, ki se po lastni odločitvi skoraj povsem izenači s študenti, lahko postane žrtev opisanega načela. Študentje ga pričnejo najprej tikati (s čimer ni, vzeto samo po sebi, še nič narobe), nato pa o njem celo zviška soditi, češ kako lahko tak človek, ki še sam ni prepričan o svojem znanju, uči druge...

A če govorimo o razsvetljenem in čvrstem človeku, se pri njem ta pretirana dobrodušnost le ne bo pojavila, temveč že predvidi, kaj lahko sledi iz nje. In tako se bo – iz povsem drugačnih razlogov, kot je avtoritativnost – kljub vsemu obnašal bolj strogo. Vprašanje je le, koliko časa se lahko ta njegova pokončna drža ohrani – glede na to, da ga obdaja svet, ki je prenapolnjen z zahtevami po raznih moralno vprašljivih kompromisih.

## FEMINIZEM

Kot kažejo podatki, se – ne le na humanistično ali nekaterih družboslovno usmerjenih dodiplomskih stopnjah študija, kjer je lepši spol v številčnosti že dolgo prevladoval, temveč tudi na številnih drugih področjih visokega šolstva in tudi vrhunske znanosti – pojavlja čedalje več žensk. Eden od možnih razlogov za to feminizacijo je dejstvo, da v kapitalističnem okolju ne šolstvo in ne znanost samim njenim ustvarjalcem in izvajalcem ne prinašata ravno astronomsko visokih dohodkov – in po splošno uveljavljenem in tudi sociobiološko utemeljenem načelu, da je moški veliko bolj usmerjen v pridobivanje denarja kot ženska – saj si lahko moški z denarjem, nemalokrat preverjeno in potrjeno (Buss 1994, Wright 1995), bistveno bolj poveča svoj reprodukcijski potencial –, je stvar videti pojasnjena.

S samo feminizacijo seveda ni nič narobe – do težav pride takrat, ko nastopi feminizem. S tem izrazom označujem le tisto skrajno in neupravičeno stopnjo gnanja posameznic za tem, da bi ženske dosegle prevlado; želja po emancipaciji oziroma ukinitvi manipulacije z ženskami pa po mojem mnenju sploh ne spada pod naslov *feminizem*, temveč gre za vprašanje najbolj obče pravičnosti in demokratičnosti, ki mu ime feminizem lahko edinole škoduje, saj pri moškem spolu neredko ustvarja nepotrebno psihološko alergijo in avtomatično usmeritev v nesodelovanje in tudi učinkovito kljubovanje.

Ena od resnih groženj za liberalnega profesorja (če je ta pač moškega spola), ki se je pri nas zaenkrat še nismo dobro zavedeli, je naraščajoča moč tako imenovane šibke ogrožene



ženske. Zelo preprost in hkrati sila skrajn primer napovedanega argumenta ponuja drama Američana Davida Mameta z naslovom *Oleanna*, kjer študentka obtoži profesorja spolnega nadlegovanja, ne da bi bil on tega v resnici kriv, temveč je skušal biti do nje le karseda človeški in ustrežljiv (Mamet 1993).

Seveda pa to ne pomeni, da so zdaj moški kar naenkrat postali ogroženi del populacije: s svojo fizično močjo in hormonskim sistemom, ki je, govoreč statistično, vsekakor bolj nagnjen k nasilju kot ženska natura, bodo tudi še v prihodnje najbrž bistveno večja grožnja za nasprotni spol kot pa obratno. In tudi tisti profesorji, ki dejansko nadlegujejo svoje študentke, bodo morda marsikje še vedno številčno prevladovali nad tistimi, ki so obtoženi po krivici. Treba se je le zavedati, da ni absolutno resničnih sodb, ki bi se nanašale na posameznike že samo zavoljo njihove pripadnosti enemu ali drugemu spolu.

Feminizem, kot je bil obravnavan v tem okviru, v resnici ni nikakršna absolutno obstoječa kategorija znotraj razprave o sestopu učiteljev – omejil sem se pač le na moški del profesorskega stanu, ki je na univerzah tradicionalno prevladoval. S profesoricami pa se bomo ukvarjali kdaj v prihodnosti, ko bo tudi več podatkov o njihovi morebitni seksistični ali seksualno-manipulatorski vlogi.

## KAPITALIZEM

### Grabte denarje...

Pregovor pravi: če bi bil vedež, ne bi bil revež. Do neke mere to seveda velja. Toda kdor ve še veliko več, kot mu je potrebno le za sprotno uspešno delovanje, postane Hamlet, dvomljivec. Če pa vzamemo omenjeni pregovor dobesedno, ga lahko na podlagi empiričnih dejstev tudi izpodbijamo. Prototip vedežev so – kdo drug kot ravno univerzitetni profesorji. Ne bomo sicer pretiravali in trdili, da so revni; vsi pa vemo, da gotovo ne zaslužijo toliko, kot je realna vrednost njihovega znanja – zlasti če jih primerjamo z raznimi špekulanti in prekupčevalci, ki pri svojem vsakdanjem delu največkrat uporabljajo precej manjši del kapacitet povprečnega človeškega uma.

A težav pri tem seveda ni: kdor je samouresničen v okviru svojega poklicnega dela, mu je denar bistveno manj pomemben in ga tudi potrebuje neprimerno manj kot drugi. Tudi če se vozi v starem hrošču – nekateri njegovi nekdanji sošolci iz osnovne šole (seveda prav tisti, ki skoraj ne vedo, da obstajajo še katere druge) pa se mu naprimer pritožujejo nad visokimi davki na obrt, zaradi česar se zdaj ne morejo odločiti, ali bi kupili

najmočnejšo ali le drugo najmočnejšo alfo – mu ni dosti mar. Problem nastopi šele tedaj, ko denar dejansko prične spreminjati njegovo, in to celo tudi profesionalno usodo.

Kapital je tudi v čisti znanosti zakoreninjen veliko globlje, kot si mislimo. Pri tem sploh ne nameravam obravnavati dotacij ministrstva za znanost, ki so že malone po svoji definiciji usmerjene v glavnem v tehnološke, mnogo manj pa v kreativnostne, kaj šele v duhovne vrednote raziskovanja. Še toliko manj je seveda moč pričakovati od naročnikov aplikativnih raziskav. A do sem je stvar docela jasna – in celo patetično bi bilo, če bi potekala drugače. Zagata se pojavi nekje drugje.

## V OBJEMU KAPITALA

### Institucionalni del zgodbe

Za vzorec vzemimo kakšno ugledno privatno, denimo, ameriško univerzo, kjer so zaposleni vrhunski znanstveniki, ki so obenem tudi (bolj ali manj vrhunski) predavatelji. Glavni pogoj za njihovo zasedanje mesta na univerzi je število objav v najuglednejših svetovnih znanstvenih revijah. Z drugimi besedami: če nekdo hoče biti predavatelj na ugledni poziciji, mora biti najprej vrhunski znanstvenik, ali morda pravilneje – od najvišjih obstoječih avtoritet priznan raziskovalec in objavljalec znanstvenih oziroma strokovnih člankov. Pravilo *publish or perish* se torej ne nanaša le na znanstvenoraziskovalno sfero – kjer se morda še lahko zdi upravičeno trditi, da tisti, ki ne objavlja, svetu pač nima kaj pametnega pokazati; marveč sega njegova veljava onstran legitimnosti, ki bi jo zagotavljala zdrava logika: kar naenkrat naj bi se v peklu pozabe in nezaposlenosti morali cvreti tudi tisti, morda odlični pedagogi, ki pač niso tako zelo uspešni v znanstvenoraziskovalni sferi. Takšno pravilo se zdi izrazito nesmiselno, še zlasti če se spomnimo že omenjene težave v zvezi s pedagoško inkompetentnostjo mnogih veljakov iz raziskovalno znanstvenega sveta.

Na nekaterih univerzah po svetu, za razliko od gornjega nesmisla, upoštevajo to nepovezanost med eno in drugo človeško sposobnostjo, in pri njih obstaja poleg profesorja – znanstvenika in pedagoga v eni osebi – tudi položaj predavatelja, *lecturer* – ki se mu glede svojega obstoja ni treba kar naprej bati, ali bo z revijalnimi objavami nagrebel dovolj točk, da bo izvoljen še za nadaljnji mandat – temveč se lahko z zadovoljstvom, in prav zato tudi še veliko bolj profesionalno, prepušča pripravi svojih predavanj, ki so zato lahko bolj izdelana in zanimiva.

Vpletenost kapitala v tu obravnavano področje se kaže

najprej skozi samo dejstvo, da obstaja v tem, navidez sicer odprtem svetu, precej tesno zaprt začarani krog. Na najuglednejših šolah predavajo tisti, ki objavljajo v najuglednejših revijah. V najuglednejših revijah pa objavljajo predvsem tisti, ki delajo na priznanih inštitucijah<sup>1</sup>. Na priznanih inštitucijah, kot je kaj lahko sklepati, delajo vendarle predvsem tisti, ki so se šolali na priznanih univerzah. In s tem je krog zaprt, najden pa tudi skriti vpliv kapitala: na najboljših šolah se namreč šolajo le bogati.

### Personalni del zgodbe

Poleg pritiska, ki ga na predavatelja izvaja sama inštitucija s svojimi zahtevami oziroma ves ta sistem, v katerem je tudi inštitucija le nemočen del, obstaja tudi druga, celo neposredna oblika povezave med kapitalom in močjo učinkovanja na pedagoga. Študentje, ki plačujejo drago šolnino, in ki – kot smo videli že prej, pedagogu že tako zlahka zrastejo čez glavo zaradi delovanja prvin informacijske ali pa feministične revolucije – imajo seveda še kako jasne občutke svoje velevrednosti v primerjavi s svojim skeptičnim, samovprašljivim profesorjem, ki je poleg tega – čeravno mu je določena vsota denarja verjetno sploh omogočila vstop v opisani krog – zdaj tudi v finančnem smislu nemara prava uboga para v primerjavi s kakšnim profitolovcem, kakršni so posamezni očetje ali matere tovrstnih študentov. In ko se vsa ta nasprotja enkrat strnejo in obrnejo proti nekemu predavatelju, ker je, recimo, zagrešil neko manjšo nepremišljenost – se zlahka zgodi, da ga skupinica tendencioznih mladcev odplavi s katedre. Diabolični motor vsega tega dogajanja, ki smo ga lahko začutili, kako deluje iz ozadja – če se, z nostalgичnim spominom na našo preteklost, izražam nekoliko po marksistično –, pa ima že znano ime: *kapital*.

### MATERIALIZEM

Obstaja še ena oblika vpletenosti kapitalističnih veljav – a, za razliko od gornjih, samo na posredni, metaforični ravni. Videli smo, da je edina pomembna vrednota, s katero lahko nekdo zagotavlja svojo znanstveno in s tem pedagoško kvaliteto – število uglednih objav. Prav nič ne zaleže še tako imenitna razprava, če ni objavljena tudi v imenitni reviji. In narobe: še tako povprečna ali celo zmotna in zavajajoča pisanja, ki se, denimo, pritiho tapijo do objave v ustrezni reviji, so v tem smislu vzeta za suho zlato.

Gre torej za nenavadno, tako rekoč srhljivo, udejanjanje

<sup>1</sup> O tem govori naprimer zgodba nekega mehiškega znanstvenika, ki je brez težave objavljala članke v urhunskih revijah, vse dokler je bil gostujoči raziskovalec v okviru neke znane skupine na nekem znanem severnoameriškem inštitutu; ko pa se je vrnil in z domače univerze poslal svoje nadaljnje študije enake kvalitete in relevantnosti, z objavami na ujem lepem ni bilo več nič.

načela *imeti*, za pravo moderno racionalistično pismouštvo, kar je spričo svoje navidezne, a lažne pripadnosti področju, ki se poskuša približevati resnici kot vrednoti, pač skrajno perverzno. *Biti* dober – samo po sebi torej ne pomeni čisto nič. *Imeti* objave (ki so verjetno dobre) v priznanih revijah (ki so najbrž tudi kvalitetne) – pa je edini zveličavni kriterij v sodobnem svetu znanosti; kriterij, ki pa tudi nedvoumno govori o svojem poreklu: vulgarnem kapitalistično-posesivističnem materializmu.

Izroditev veljav pa je lahko še hujša kot vse doslej opisano. Poznam naprimer človeka, ki je objavil že precej člankov v raznih najsolidnejših domačih revijah, nima pa ravno veliko tujih objav – ker se je pač usmeril v samo vsebino ustvarjanja in ob tem tudi v estetiko izraznega jezika (prav ta estetika in pa metaforika sta za ortodoksni scientizem, vemo, najhujša zločina), ne pa predvsem v nenehno moreče prilagajanje zahtevam tujih uredništev, ki bi mu stvari objavljala, da bi pač lahko potem okoli mahal s temi formalističnimi psevdovrednotami. Članek s svojim sporočilom in v svoji obliki je zanj končni izdelek, in s tem tudi cilj početja, ne pa sredstvo za doseg neke druge, heteronomne vrednosti. Pa ga je nekdo – ki, očitno, podobno kot večina, ni dojel prav nič od tega – dobronamerno poučil o dejstvu, da bi moral objavljati v svetovno priznanih tujih revijah, toda z naslednjimi besedami: saj, kvantiteta je že velika, toda zdaj je važna še kvaliteta!

\* \* \*

Tudi sam sem stopil v ta toliko želeni visokošolski svet pedagoških izvajanj – in zdaj, tako kot vsi njegovi prebivalci, občasno plezam čez različne naravne in nenaravne ovire; drugič mirno stopam po njegovih planjavah in drugih podobah razsežnosti; včasih se zavedam, kako neizbežen, samookruten, in tudi že izvršen, je ta naš mnogoteri sestop – in naposled, kako otožno prijeten je občutek njegovega samozavedanja, ki tako že v časih sedanjosti razblinja vtis velike resnobe.

### **Izveček**

Esej opisno in analitično govori o nekaterih objektivnih pojavih, ki so v sodobnem času spremenili odnos univerzitetnih pedagogov do sebe in svojega dela, do svojih slušateljev in do sveta. Loteva se univerzitetne nomenklature, obravnava univerzitetno hierarhijo in gerontokracijo, negativno selekcijo na univerzi, izpostavi tako imenovani paradoks neumnega profesorja, komentira naraščajočo vprašljivost znanja, znanosti in učiteljeve avtoritete, pa tudi negativne vplive radikalnega

feminizma, kapitalizma in vulgarnomaterialističnih vrednot na eksistenco in delo predavateljev.

**Artur Štern** (1965), doktor bioloških znanosti, znanstveni sodelavec inštituta Bion, avtor knjige *Altruizem* (ZPS, 1996) in soavtor knjig *Evolucija* (ŠOU, 1996) ter *Gen v valovih – Porajanje nove biologije* (ZPS, 1996)

#### LITERATURA

BUSS D. M. (1994): *The evolution of desire*. Harper Collins Publishers, New York.

FEYERABEND P. (1975): *Against method*. Verso Editon.

FROMM E. (1989): *Imati ili biti?* Naprijed, Nolit, Zagreb.

MAMET D. (1993): *Oleanna*. Methuen & Royal Court, London.

POPPER KR. (1959): *The logic of scientific discovery*. Hutchinson, London.

WRIGHT R. (1995): *The moral animal*. Random House, New York.



# Svoboda informiranja, javnost delovanja in demokracija

## Uvod

Razprave o demokraciji vedno na novo opozarjajo, da demokracije brez svobode informiranja ne more biti.<sup>1</sup> Boj za komunikacijske pravice in svoboščine je bil vseskozi v jedru boja za svobodo in demokracijo. Demokratizacija pomeni “mnogo več kot le zamenjavo nedemokratsko izbrane oblasti in obrat ali povratek k tržni ekonomiji...” in “zahteva rekonceptualizacijo in prestrukturiranje kompleksnih odnosov med mediji, državo in civilno družbo” (Splichal 1992, str. 3). V Sloveniji se tak korenit preobrat iz več razlogov še ni zgodil.

V osemdesetih letih, zlasti v drugi polovici, so neodvisna gibanja, iniciative posameznikov in okrepljena reformna struja v politični eliti razrahljali politični monopol vladajoče revolucionarne elite, ki je v prvem revolucionarnem obdobju povsem nadzirala tisk. V drugem obdobju je bilo nadziranje omejeno, tako da je elita morala poseči po zaplembah ali sodnem preganjanju novinarjev in urednikov. Pod udarom je bil zlasti študentski tisk in kasneje, ko se je otesel tutorstva mladinske organizacije, mladinski tisk. Postopno sta se odprla tudi televizija in radio in omogočala svoboden pretok informacij in diskusijo o ključnih političnih vprašanjih. Demokratična

<sup>1</sup> Celo minimalna definicija demokracije po Bobioju (1987, str. 25) zahteva udejanjenje “tako imenovanih temeljnih pravic: svobode mnenja, izražanja, govora, združevanja itd.”. Tudi Dahl (1991) med temeljne značilnosti sodobnih demokracij šteje zaščito svobode izražanja in “dostop do alternativnih virov informacij, ki niso pod nadzorom države ali kako drugače monopolizirani”. Podrobneje o razmerju med demokracijo in komuniciranjem glej v delu Slavko Splichal in Janet Wasko (ur.), *Communication and Democracy*, Ablex, Norwood, New Jersey, 1993.



<sup>2</sup> *Eden od voditeljev zmagovite koalicije DEMOS, v letih 1990-94 obrambni minister Janez Janša, je izjavil, da je bilo poročanje s prve seje strankarske skupščine leta 1990 "labodji spev slovenskega novinarstva".*

revolucija je v kratkem pometla s pridobitvami na področju svobode tiska s konca osemdesetih let. Šele po nekaj letih se sedaj vzpostavljajo razmere, ki so primerljive z onimi ob koncu osemdesetih let.

Omeniti velja, da je bila v Sloveniji (in SFRJ) že v ustavi iz leta 1963 zapisana pravica do objave mnenja. V osemdesetih letih so to pravico in pa pravico do odgovora začeli državljani Slovenije množično uporabljati v tisku. Pomemben precedens je bila odločitev slovenskega Vrhovnega sodišča, ki je dnevniku Delo naložilo objavo članka, v katerem je avtor kritiziral visokega funkcionarja ZKS in ga uredništvo sprva ni hotelo objaviti (leta 1985). "Ta primer je pomenil prelomnico v odnosih med mediji, politiko in bralci" (Splichal 1995, str. 182). Novi zakon o javnih občilih, ki je prišel v obravnavo leta 1991, je obe pridobitvi odpravil ob podpori Društva novinarjev in parlamentarnih strank.

Demokracija se je v Sloveniji udejanjala pod geslom pluralizma. Pluralizem se je uveljavljal predvsem kot večstrankarstvo. Tako so prvi koraki nove demokracije pomenili v prvi vrsti uvajanje partitokracije, delitev javne oblasti med zmagovite stranke. Ista usoda je zadela področje informiranja. "Pretiravali bi, ko bi trdili, da je z demokratičnimi revolucijami v Vzhodno-Srednji Evropi povezan kakšen večji prodor v smislu de- ali re-regulacije medijev, kvalitetnih programov ali novih oblik organizacije medijev in upravljanja z njimi" (Splichal 1992, str. 212). V prvih letih demokracije so stranke težile k prevzemanju informacijskih poti, nekatere pa so ustanovile svoje časopise. Splichal (1995, str. 181) ugotavlja, da je val italijanizacije medijev zajel tudi Slovenijo. To pomeni, da so mediji pod močnim državnim nadzorom, posredno ali neposredno, zlasti pa so močno povezani s politično elito. Demokratična revolucija je na dan svoje zmage novinarjem najavila obračun.<sup>2</sup> Splichal (1995, str. 183) zato upravičeno ugotavlja, da "vidijo vladajoče koalicije medije, zlasti televizijo in radio, kot "korporativne" demokratične organe nove "pluralistične" partijske države, torej v enaki perspektivi kot prejšnje oblasti." Nova politična elita je izhajala iz podobne ugotovitve kot socialistična revolucija desetletja pred njo in kot jo je zapisal Mill (1994, str. 43) v eseju O svobodi: "Večina ljudi se še ni naučila dojemati moči oblasti kot svojo moč in njena stališča kot svoje lastno prepričanje".

Vladajoča koalicija Demos (1990–1992) se je začela najprej ukvarjati s televizijo. Novi zakon je predvidel, da se vladajoča koalicija v parlamentu polasti upravljanja nacionalnega radia in televizije. Namesto skupščine, ki je za časa socializma vključevala posamezne segmente javnosti, so po novem zakonu iz leta 1991 mesto v svetu RTV zasedli predstavniki strank. Predsednik sveta pa je postal kar eden od poslancev. Splichal

(1991, str. 494) je ugotovil, da je zakon o RTV v celoti odpravil avtonomijo javnosti, ker je določil, da:

1. svet RTV imenuje parlament,
2. parlament daje soglasje k sklepom sveta o kadrovskih zadevah,
3. zaposleni nimajo pravice izvoliti svojih predstavnikov v svet RTV.

Splichal imenuje omenjene postopke nove oblasti "komunikacijska kontrarevolucija". Tako oblikovan svet je pomenil strateški umik v procesu demokratizacije množičnih občil in vračanje na že davno opuščeni model državne televizije.

Drugo vodilno geslo demokratizacije je bilo privatizacija. Uveljavilo se je prepričanje, da je svoboda lastnine in zlasti zasebne lastnine garant demokracije in svobode tiska. S privatizacijo naj bi zmanjšali vmešavanje države v medije. Ta proces je v Sloveniji sedaj zaključen, vpliv strank na medije pa ni odpravljen. Vsekakor javni mediji niso preprosta trobila strank, saj so vse večje stranke ustanovile za ta namen svoje časopise, ki izhajajo tedensko ali mesečno:

Stranka	Ime časopisa Pogostost in začetek izhajanja
Liberalno demokratska stranka (LDS )	4000 (enkrat na dva meseca) od 1994
Socialdemokratska stranka Slovenije (SDS)	Dan, Demokracija (tednik) od 1996
Slovenska nacionalna stranka (SNS)	Prijatelj (mesečnik) od 1993
Slovenska ljudska stranka (SLS)	Slovenske brazde (tednik) od 1991
Združena lista socialdemokratov (ZLSD)	Prepih (predvolilni tednik) jesen 1996
Slovenski krščanski demokrati (SKD )	Slovenec (dnevnik) od 1991

*Vir: (mesečnik) od 1994, Dramilo (mesečnik za območje Dolenjske in Primorske) 1992*

V Sloveniji je šest dnevnikov, ki izhajajo v skupni nakladi 422.780 izvodov, 36 tednikov v nakladi 875.400 izvodov, 36 dvotednikov v nakladi 473.480, 203 mesečniki v nakladi 1.641.389 in 57 dvomesečnikov v nakladi 121.000 izvodov. Inštitut za raziskovanje medijev je v raziskavi o slovenskih tiskanih medijih v letu 1996 ugotovil, da v Sloveniji v 656 različnih oblikah in vsebinah izide vsaj enkrat na leto pet milijonov izvodov časopisov.

Dnevniki so, razen Slovenca, ki je katoliško usmerjen in deluje v okrilju stranke Slovenskih krščanskih demokratov, nestrankarski. V večini dnevnikov imajo zaposleni večinski lastniški delež, manjšinskega investicijski skladi.

V razpravi o demokratizaciji je zaradi posebnega statusa katoliške cerkve na Slovenskem pomembno poglavje tisk v okviru katoliške cerkve. Tednik Družina izhaja od leta 1952, od leta 1962 izhaja mesečnik za mladino Ognjišče. Najvišjo naklado je imela Družina leta 1969, 125.000 izvodov, nato pa je naklada postopno padala do leta 1995 na 72.000 izvodov. Najprej je bila Družina časopis za verska vprašanja, z demokratičnimi spremembami pa se je preimenovala v "slovenski katoliški tednik". To je tudi pomenilo, da se je začela odkrito ukvarjati s političnimi vprašanji.

Katoliška cerkev ima tudi odločilen vpliv na radio Ognjišče in TV 3. Radio Ognjišče je prvi verski privatni radio nacionalnega obsega in v tem smislu pomeni alternativo nacionalnemu radiu Slovenija. Oddajati je začel leta 1994. Iz tega radia je vzniknila ideja televiziji TV 3. Ustanovni kapital je prišel s strani cerkve in institucij, ki so blizu katoliški cerkvi, kot je gospodarski forum SKD. TV 3 oddaja od 24. decembra 1995.

Med novimi mediji se še posebej uveljavlja internet. Novejše raziskave (Vehovar, 1996) ugotavljajo, da se je zaenkrat uveljavil predvsem pri dijakih in študentih. Internet se najpogosteje uporablja za pridobivanje informacij, raziskovalno delo in za zabavo. Zanj je slišala polovica slovenske populacije, vsaj eno izkušnjo z njim ima 10 % populacije, vsaj enkrat mesečno pa ga uporablja 5 % populacije. 2 % gospodinjstev ima dostop do interneta od doma. Posebej izrazita je pokritost z internetom v osnovnih, srednjih in visokih šolah. Na področju gospodarstva so raziskovalci ugotovili, da je internet pomemben ali zelo pomemben za petino velikih in srednjih podjetij in desetino manjših podjetij. Pri uprabi prevladuje zbiranje poslovnih informacij ter komuniciranje. Dostop do interneta ima četrtnina velikih, petina srednjih in 5 % malih podjetij, medtem ko o dostopu do njega še ni razmišljala četrtnina velikih, tretjina srednjih in polovica manjših podjetij. Tudi številni državni organi in parlamentarne stranke se predstavljajo na internetu.

Omenimo naj tudi, da se v Sloveniji v zadnjih letih vzpostavljajo številne računalniške baze podatkov (npr. v sodstvu, parlamentu in v drugih državnih organih ter na univerzah), ki omogočajo medsebojno povezovanje različnih uporabnikov. Tudi različni registri (sodni, upravni) se postopno oblikujejo na računalniških mrežah in postajajo dostopni zainteresiranim subjektom.

## 1. Ustavni temelj svobode informiranja

Svoboda informiranja, kot temeljna (človekova) svoboščina in eden od nosilnih stebrov ali sine qua non sodobne demokracije (Rupnik, Cijan, Grafenauer 1994, str. 77) se praviloma zagotavlja že na ustavni ravni. Nova slovenska ustava, ki je bila kot temeljni akt nove države sprejeta 23. decembra 1991, je to svoboščino opredelila predvsem v 39. členu, ki zagotavlja:

1. svobodo izražanja misli;
2. svobodo govora;
3. svobodo javnega nastopanja;
4. svobodo zbiranja, sprejemanja in širjenja vesti in mnenj.

Isti ustavni člen določa tudi, da ima vsakdo pravico dobiti informacijo javnega značaja, za katero ima v zakonu utemeljen pravni interes, razen v primerih, ki jih določa zakon.

Svobode informiranja seveda ni dopustno zlorabljati s poseganjem v temeljne (ustavne) pravice drugih (glej Šinkovec 1996, str. 37 in nasl.). V zvezi s svobodo informiranja so tako pomembne tudi druge ustavne določbe, kot npr. pravica do popravka objavljenega obvestila in odgovora na objavljeno informacijo (40. člen ustave), določba o zagotovitvi varstva osebnih podatkov oziroma informacijske zasebnosti, ki prepoveduje uporabo osebnih podatkov v nasprotju z namenom njihovega zbiranja ter napotuje na nadaljnje zakonsko urejanje zbiranja, obdelovanja, uporabe, nadzora in varstva tajnosti osebnih podatkov (38. člen ustave), ali pa npr. določbe, ki opredeljujejo svobodo vesti (41. člen ustave) in domnevo nedoločnosti (27. člen).

Primerjava s prejšnjo ureditvijo, ki je temeljila na jugoslovanski federativni ustavni ureditvi ter na Ustavi Socialistične Republike Slovenije iz leta 1974 in na številnih ustavnih amandmajih, nam v normativnem pogledu ne kaže bistvenih (radikalnih) sprememb, pač pa precejšnjo mero kontinuitete (glede prejšnje ustavne ureditve prej navedenih pravic glej npr. Strobl, Kristan, Ribičič 1986, str. 111–112). Tedanja ustavna ureditev je zagotovila svobodo govora, svobodo javnega nastopanja ter svobodo tiska in drugih oblik javnega obveščanja in izražanja. Temu je nova ustava izrecno dodala še “svobodo izražanja misli”, ki pa je bila prav tako, le na nekoliko drugačen način, zagotovljena že tudi v prejšnji ustavi, in sicer v okviru “svobode misli in opredelitve”.

Nekatere od omenjenih pravic iz nove ustave, tj. svoboda zbiranja in sprejemanja vesti in mnenj ter pravica vsakogar, da dobi informacijo javnega značaja, za katero ima zakonsko

utemeljen pravni interes, so bile le delno zajete v prejšnji ustavi. Le-ta je v tem pogledu zagotavljala pravico občana, da je obveščen o vseh dogodkih in vprašanjih, pomembnih zanj in za skupnost. Ta pravica je bila v določeni meri celo širša od navedenih treh pravic iz nove ustave, saj je občanu zagotavljala ne le pravice v procesu komuniciranja oziroma informiranja, temveč tudi popolno obveščenost, kar je bilo seveda neuresničljivo.

V kontekstu, ki ga uveljavlja nova ustavna ureditev (demokratska in pravna država, realistični pristop k zagotavljanju človekovih pravic in svoboščin itd.), dobiva kompleks pravic, ki jih je mogoče zajeti pod pojem svoboda informiranja, povsem drugačen značaj kot v prejšnjem režimu. Čeprav je bilo obdobje socializma v Sloveniji bistveno drugačno in bolj odprto v primerjavi z vzhodnimi sistemi realnega socializma, pa sta faktični monopol vladajoče Zveze komunistov nad mediji oziroma odsotnost svobodnega pluralizma medijev omejevala in zavirala praktično uresničevanje svobode informiranja.

Omeniti velja še, da je prejšnja slovenska oziroma jugoslovanska ustavna ureditev vsebovala pravico, ki je bila verjetno edinstvena na svetu, kar je bilo pogojeno s tem, da je temeljila na družbeni lastnini medijev. To je bila pravica občanov in določnost medijev, da objavljajo za javnost pomembna mnenja občanov, organizacij itd. Takšne pravice nova ustava ne vsebuje, zanimivo pa je, da je bila ta pravica v 80-ih letih v primeru zavračanja nekajkrat celo iztožena v upravnem sporu pred Vrhovnim sodiščem (Čebulj 1992, str. 73). Seveda nova ustavna ureditev takšne možnosti (pravice) ne izključuje, zato jo lahko na določenih področjih uveljavlja zakon (kot npr. v primeru volilne kampanje).

Temeljna značilnost vseh ustavnih določb, ki zadevajo svobodo informiranja, je visoka stopnja abstraktnosti (nedoločnosti) njihovih formulacij. Nekatere od navedenih pravic iz 39. člena ustave se medsebojno tudi prekrivajo, zato je mogoče šele na podlagi zakonskih izpeljav ustave in sodne ter ustavnosodne prakse zanesljiveje vsebinsko opredeliti vsebino in obseg vsake posamezne svoboščine oziroma pravice. Dosedanja judikatura s teh področij je po obsegu še relativno skromna in se kaže v zadnjem času predvsem v kazenskih sodbah glede verbalnih deliktov, storjenih preko medijev (od novinarjev ali npr. vpisnih bralcev).

Doslej se je Ustavno sodišče z vprašanjem medijev meritorno ukvarjalo le enkrat. Na zahtevo Vrhovnega sodišča je sodišče ustavno obravnavalo in (s šestimi glasovi proti trem) razveljavilo določbo drugega odstavka 31. člena Zakona o RTV Slovenija (odločba Ustavnega sodišča U-I-172/94, z dne 9.11.1994), z

obrazložitev, da ni v skladu z ustavno opredelitvijo, da je Slovenija pravna država. Ustavno sodišče je v obrazložitvi zapisalo, da je "abstraktna ocena, ali določen predpis nasprotuje temu ustavnemu načelu, pogosto negotova". Obrazložitev je bila tudi temu primerno filozofska in arbitrarna s sklicevanjem celo na eno samo mnenje člana sveta RTV itd. Najbolj sporno pri razlagi pa je stališče Ustavnega sodišča, da "položaja in mesta generalnega direktorja RTV Slovenija ni mogoče presojati samo s stališča zakonske ureditve položaja direktorjev javnih zavodov, ampak tudi glede na poseben pomen, ki ga ima in ga mora imeti generalni direktor pri zagotavljanju svobode tiska..." To stališče je ustavno sodišče oprlo na 1. člen ustave, ki pravi, da je Slovenija demokratična država. S takšnimi interpretacijami si Ustavno sodišče prisoja "komisarsko" vlogo, saj se postavlja v vlogo vrhovnega razlagalca pravega pojmovanja demokracije in pred tem pravne države.

K politološki analizi navedenega primera sodi ugotovitev, da je bila večina članov ustavnega sodišča imenovana v času vladavine Demosa, to je v času, ko je bil imenovan tudi direktor RTV Slovenija. Novi zakon o RTV (ZRTV) je odpravil stari svet RTV, ki je bil strankarsko sestavljen, in uvedel svet, ki ga sestavljajo predstavniki interesnih organizacij, trije predstavniki zaposlenih in pet uglednih javnih delavcev, ki jih imenuje Državni zbor. Ta novi svet naj bi glasoval o zaupnici generalnemu direktorju, s čimer naj bi se preverila stopnja zaupanja v že obstoječega direktorja, ki ga je izvolil svet v prejšnji strankarski in večinsko Demosovi sestavi. Bitka za politični prostor se je speljala preko ustavnega sodišča v prid političnih sil Demosa. Šlo je za prvovrsten politični boj, v katerega je ustavno sodišče poseglo s politično utemeljitvijo svojega stališča. Ustavno sodišče je ustvarilo vtis, kot da s padcem direktorja RTV pade svoboda in neodvisnost tiska in medijev v Sloveniji. "Enega od ključnih institucionalnih pogojev učinkovitosti demokratičnega procesa pomeni svoboda tiska. Svobodni, od oblasti neodvisni tisk pomaga vzpostavljati in oblikovati nepristransko informirano javnost, pogojuje njeno sposobnost nadzirati vse veje oblasti ter zagotavlja učinkovito delovanje politične opozicije vsakokratni oblasti. Svobodni tisk s svojim delovanjem omogoča uravnoteženo ravnanje politične oblasti v državi in nadzor državnih oblastnih struktur." Te besede iz obrazložitve kažejo, kot da je edina garancija za uveljavljanje svobode tiska odstavljeno generalni direktor RTV Slovenija. Ustavno sodišče v tem slogu nadaljuje: "Odgovornost države za zagotovitev ter razvoj svobodnega tiska, vključno z RTV, je še posebej poudarjena prav v času ponovne graditve demokratičnih institucij v novi slovenski državi, ki je podedovala številne in možne prvine nedemokratične politične

<sup>3</sup> *Omeniti velja, da se je ta načelna razprava vodila v času, ko je bil generalni direktor hudo bolan in ko je imel do upokojitve natanko še eno leto in pol. Upokojen je bil julija 1996, pred iztekom svojega mandata.*

<sup>4</sup> *Ko je leta 1990 prišel na oblast DEMOS, je po enem letu zamenjal generalnega direktorja, ki je bil še eno leto na mandatu. Tedaj je bila zamenjava legitimna, vse proti DEMOSu usmerjene zamenjave pa so bile razglašene za nelegitimne, ker naj bi šlo za povratek starih sil.*

<sup>5</sup> *Mladina, št. 23, 4. junij 1996, str. 11.*

kulture, ki so predstavljale ustavne in dejanske temelje enopartijske oblasti na območju bivše Jugoslavije. Zato so še vedno lahko prisotni občutki tesnobe in strahu pred oblastjo, ki se pri novinarjih lahko izražajo v obliki (samo)cenzure, pri javnosti pa v obliki politične apatičnosti in odtujenosti." Ustavno sodišče meni, da morata biti avtonomnost in odgovornost generalnega direktorja razvidni in predvidljivi. "Te zahteve niso izpolnjene, če je direktorjev položaj odvisen od vsakokratne sestave organa upravljanja, od vsakokratne razporeditve politične moči pri ustanovitelju zavoda ali od formalnih sprememb, ki jih ta lahko kadarkoli sprejme glede statusa zavoda."<sup>3</sup> Implicitna alternativa, ki jo nudi ustavno sodišče, je neomejen mandat generalnega direktorja, saj je jasno, da spremembe razmerja političnih sil morajo spremeniti tudi razmerje sil na javni RTV<sup>4</sup>.

Iz prakse rednih sodišč je mogoče kot značilne primere s področja svobode informiranja navesti predvsem nekatere sodbe zoper novinarje. Urednica notranjepolitične redakcije na TV Slovenija je bila obsojena na pogojno zaporno kazen zaradi žalitve časti direktorja podjetja in državnega svetnika. Sodišče je v obrazložitvi zapisalo, da se sodba izreka kot generalna in specialna prevencija, torej kot opomin ne le njej, temveč tudi drugim novinarjem, da bodo pri delu bolj previdni<sup>5</sup>. Župan mesta Ljubljane je tožil novinarja Mladine zaradi žalitve in dosegel, da je sodišče novinarja spoznalo za krivega. Tudi župan Novega mesta je tožil novinarko zaradi žalitve časti in tožbo dobil.

Število podobnih primerov je sorazmerno veliko, kažejo pa na to, da ni pravega soglasja glede razumevanja svobode informiranja med politiki in novinarji. Sodišča so v dosedanjih takšnih primerih praviloma razsojala v prid tožečih strank, tj. politikov. Novinarji razumejo takšne odločitve sodišča kot napad na preiskovalno in kritično novinarstvo, ki je temelj demokracije, politiki pa kot končno utrjevanje demokracije, v kateri ni možno zapisati prav vsega, kar si novinarji mislijo ali nepreverjeno poberejo na ulici.

## **2. Nekateri temeljni (splošni) vidiki ureditve svobode javnega obveščanja v Republiki Sloveniji**

Ustavna pravica oziroma svoboda javnega obveščanja je izpeljana predvsem v Zakonu o javnih glasilih (ZJG), ki vsebuje najprej definicijo javnih glasil, nato pa ureja različna druga vprašanja.

**Izdajatelj javnega glasila** je lahko podjetnik posameznik, podjetje, gospodarska družba (razen tihe družbe), zavod,



študentska ali druga organizacija, ki je registrirana za izdajanje tiska ali drugih oblik javnega obveščanja oziroma za ustvarjanje, pripravljanje in oddajanje RTV programov, v skladu z zakonom. Izdajatelj javnega glasila, razen RTV programov, je lahko tudi politična stranka, verska skupnost, državni organ, organ lokalne skupnosti, društvo in nevladna organizacija ali druga organizacija, pod pogojem, da je to povezano z njeno dejavnostjo. Prav tako je lahko izdajatelj javnega glasila fizična oseba, ki ni registrirana za izdajanje tiska ali drugih oblik javnega obveščanja, če izdaja nekomercialno javno glasilo, ki se razširja brezplačno. Vsak izdajatelj javnega glasila mora imeti stalno prebivališče oziroma sedež v Republiki Sloveniji (4. člen ZJG).

Zakon podrobneje opredeljuje pravice in odgovornosti javnih glasil, odgovornih urednikov, uredništva in novinarjev, zaščito pluralnosti javnih glasil, poleg tega pa vsebuje tudi obsežne določbe o radijskih in televizijskih programih ter o tujem tisku in drugih tujih javnih glasilih ter njihovih predstavnikih. Načeloma je posebej določeno, da temelji dejavnost javnih glasil na svobodi obveščanja, nedotakljivosti in varstvu človekove osebnosti in dostojanstva, na svobodnem pretoku informacij in odprtosti javnih glasil za različna mnenja, na avtonomnosti novinarjev pri opravljanju novinarskega dela, spoštovanju kodeksov novinarske etike ter osebni odgovornosti novinarjev za posledice njihovega dela (7. člen ZJG).

Javna glasila morajo na zahtevo pristojnega državnega organa ter javnih podjetij in javnih zavodov brez odlašanja in **brezplačno objaviti sporočilo, katerega objava je nujna**, njegov namen pa je preprečiti ali odpraviti nevarnost za življenje in zdravje ljudi ter njihovo premoženje, in za varnost države ter preprečiti ali odpraviti nevarnost za kulturno in naravno dediščino. Za vsebino takšne informacije je odgovoren tisti, ki jo je podal (8. člen ZJG).

Vsakdo ima pravico od odgovornega urednika javnega glasila zahtevati, da brezplačno objavi **odgovor na objavljeno informacijo ter popravek objavljene informacije**, s katero je prizadeta njegova pravica ali interes (9. člen ZJG). Zakon vsebuje obširne določbe, ki zagotavljajo način in obseg uveljavljanja navedene (ustavne) pravice do odgovora in popravka, pri čemer je več določb namenjenih zagotovitvi učinkovitega in hitrega sodnega varstva (10–23. člen ZJG).

Državni organi, organi lokalnih skupnosti (občin), posamezniki, ki opravljajo javne funkcije, javni zavodi in javna podjetja ter druge osebe, ki opravljajo javno službo, morajo kot "viri informacij" zagotavljati javnost svojega dela z dajanjem pravočasnih, popolnih in resničnih informacij o vprašanih s svojega delovnega področja (24/1 člen ZJG). Novinarji imajo

pod enakimi pogoji **pravico dostopa do informacij**. Dajanje informacij se lahko odreče le v primerih, ko so informacije na predpisani način določene kot državna, vojaška ali uradna tajnost ali pa kot poslovna skrivnost. Prav tako se lahko dajanje informacij odreče, če bi to pomenilo kršitev tajnosti osebnih podatkov ali bi škodilo sodnemu postopku. Na izrecno zahtevo novinarja morajo zgoraj navedeni subjekti ("viri informacij") v osmih dneh pisno obrazložiti razloge, zakaj niso podali določene informacije (24/3 člen ZJG).

Zakon posebej **varuje pluralnost oziroma raznovrstnost javnih glasil**. Posamezna domača fizična ali pravna oseba ima lahko v osnovnem kapitalu oziroma premoženju podjetja, gospodarske družbe ali zavoda, ki izdaja dnevni tisk ali ustvarja, pripravlja in oddaja RTV program, največ 33 % odstotni delež ali največ 33 % odstotkov upravljalških pravic. Takšna omejitev pa ne velja za izdajatelje, ki imajo manj kot dvajset zaposlenih, ter za RTV organizacije, ki jih ustanovi študentska organizacija ali samoupravna narodna skupnost (39/1, 2 člen ZJG). Tuje fizične ali pravne osebe imajo lahko v zavodu, podjetju ali družbi izdajatelja javnega glasila skupno največ 33 % delež v premoženju oziroma kapitalu podjetja, zavoda ali družbe oziroma največ 33 % upravljalških pravic.

Zaradi preprečevanja monopolov je določeno, da izdajatelj dnevnega tiska ter fizične in pravne osebe ali skupina oseb, ki so lastniki oziroma solastniki izdajatelja dnevnega tiska, ne morejo ustanoviti lastne RTV organizacije ali ustvarjati, pripravljati in oddajati RTV programov. Prav tako ti subjekti ne smejo imeti več kot 10 % deleža ali več kot 10 % upravljalških pravic v drugem izdajatelju dnevnega tiska ali RTV organizaciji (40/1 člen ZJG). Po drugi strani pa RTV organizacije in fizične in pravne osebe ali skupina oseb, ki so lastniki oziroma solastniki RTV organizacije, ne morejo izdajati dnevnega tiska ali ustanoviti podjetja, družbe ali zavoda za izdajanje dnevnega tiska, niti ne smejo imeti več kot 10 % odstotnega deleža ali več kot 10 % upravljalških pravic v izdajatelju dnevnega tiska ali v drugi RTV organizaciji (40/2 člen ZJG). Posamezna RTV organizacija lahko ustvarja, pripravlja in oddaja samo radijske ali samo televizijske programe, rezen če zakon izrecno ne določa drugače. Takšna načelna omejitev ne velja za zavod, ki ga ustanovi samoupravna narodna skupnost ali študentska organizacija, kajti takšen zavod se lahko registrira za izdajanje tiska in drugih oblik javnega obveščanja ter hkrati tudi za ustvarjanje, pripravlanje in oddajanje RTV programov (40/4, 5 člen ZJG).

Oglaševalske organizacije, katerih dejavnost je zbiranje, oblikovanje in posredovanje oglasov ter fizične ali pravne osebe ali skupine oseb, ki so lastniki ali solastniki teh organizacij,

ne morejo ustanoviti lastne RTV organizacije ali ustvarjati RTV programov niti imeti več kot 10 % kapitalskega deleža ali 10 % upravljalških pravic v RTV organizaciji (41. člen ZJG).

Podjetja – izdajatelji javnih glasil ter kabelski operaterji, ki se nameravajo združiti (nakup ali prodaja podjetja, združitev, povezanost obvladujočega in obvladanega podjetja itd.) morajo o svojem namenu obvestiti državni organ, ki je pristojen za varstvo konkurence, če bi nameravana podjetja obvladovala več kot 50 % tržnega deleža določenega prizvoda ali storitve v Republiki Sloveniji. Organ za varstvo konkurence izda odločbo o prepovedi združitve, če ugotovi, da bi bila s tem močno omejena konkurenca in bi obstajala nevarnost zlorabe prevladujočega položaja na trgu (43. člen ZJG).

Zakonsko so posebej urejeni nacionalni, nekomercialni lokalni in komercialni RTV programi. **Nacionalne RTV programe** ustvarja javni zavod **Radiotelevizija Slovenija (RTV Slovenija)**. Dejavnost RTV Slovenija obsega ustvarjanje, pripravljanje in oddajanje dveh nacionalnih televizijskih programov, treh nacionalnih radijskih programov, poleg tega pa tudi po en radijski in televizijski program za italijansko ter za madžarsko narodno skupnost, radijske oziroma televizijske programe za slovenske narodne manjšine v sosednjih državah, radijske in televizijske programe za tujo javnost ter radijske in televizijske programe regionalnih centrov v Kopru in Mariboru (3. člen ZRTV). Nacionalni program mora pokrivati ozemlje, kjer živi najmanj 90 % prebivalstva Republike Slovenije, oziroma 90 % ozemlja, kjer živijo pripadniki italijanske in madžarske narodne skupnosti, kadar gre za narodnostni program (5. člen ZRTV).

Svet RTV Slovenije je leta 1992 odločil, da bo RTV ustanovila tretji nacionalni kanal, ki naj bi sodeloval s številnimi zasebnimi lokalnimi podjetji. Po dogovoru naj bi ta ustanovila lokalne televizijske postaje kot pogodbene podružnice RTV Slovenija, svoje programe pa bi oddajale le na lokalnih frekvencah. Do realizacije tovrstnega monopola ni prišlo.

**Lokalni komercialni programi** morajo ustrezati trem kriterijem: 1. proizvesti morajo 10 % lastnega programa; 2. oddajajo lahko na največ tretjini ozemlja države; 3. med seboj ne smejo programsko sodelovati, tako da bi sočasno predvajali isti program po celi državi (kar je bila znamenita Berlusconijeva taktika izigravanja zakonov v Italiji). **Lokalni nekomercialni programi** morajo 40 % programa nameniti informativnim, kulturno-umetniškimi in izobraževalnim vsebinam, uro programa pa lastni produkciji.

Najpomembnejše kot vprašanje regulacije komercialnih radijskih in TV postaj je bilo v zadnjem času **vprašanje delitve frekvenc**. V letih 1992 do 1994, to je od odmrznitve

razdeljevanja frekvenc pa do sprejema zakona o radiodifuziji, so bile frekvence razdeljene dvanajstim TV hišam. Med največjimi naj omenimo: kanal A (Ljubljana), MMTV (Ljubljana), Tele 59 (Maribor), TV Robin (Nova Gorica), RTV Ognjišče (Ljubljana). Leta 1995 so se postaje MMTV, Tele 59 in TV Robin združile v POP TV, ki oddaja na vseh treh frekvencah. Tako POP TV pokriva več kot polovico ozemlja Slovenije (kar bi utegnilo biti vprašljivo z vidika zakonske ureditve). Podobno tudi TV 3 pokriva približno dve tretjini ozemlja Slovenije. Poleg teh velikih televizijskih hiš obstaja še vrsta regijskih in občinskih televizij.

Javna glasila objavijo na začetku vsakega koledarskega leta v Uradnem listu Republike Slovenije **podatke o virih financiranja**. Poleg tega objavijo med drugim tudi podatke o fizičnih osebah oziroma podatke o firmi in sedežu pravnih oseb, ki imajo v lasti več kot 10 % kapitala oziroma nad 10 % upravljalških pravic (42. člen ZJG).

V programih RTV Slovenija **ni dovoljena verska in politična propaganda** (7. in 8. člen ZRTV). Izjema je politična propaganda v času volilne kampanje, v zvezi s katero zakon podrobneje opredeljuje pravice in dolžnosti RTV Slovenija, te omejitve pa ne veljajo za zasebne RTV programe.

**Pluralnost zastopanosti interesov** se na specifičen način uveljavlja v organu upravljanja RTV Slovenija, tj. v Svetu RTV Slovenija. Ta organ šteje 25 članov, od tega jih pet imenuje državni zbor, po enega obe nacionalni manjšini, pomembne interesne organizacije in združenja, kot so sindikati, združenje delodajalcev, verske skupnosti idr. Tri člane izvolijo izmed sebe zaposleni v RTV Slovenija na neposrednih volitvah.

### **3. Svoboda informiranja v razmerju država – državljan**

#### **3.1. Parlament**

Decembra 1992 so slovenski državljani na splošnih in neposrednih volitvah prvič izvolili 90 poslancev **Državnega zbora Republike Slovenije**, ki predstavlja zakonodajno državno oblast (glej 80.–95. člen ustave). Državni zbor se je konstituiral v mesecu januarju 1993 in kmalu zatem sprejel svoj poslovnik (PDZ), v katerem je uredil tudi način javnosti svojega delovanja. Delo državnega zbora je že načelno opredeljeno kot javno, pri čemer se lahko javnost omeji ali izključi samo, če tako zaradi splošnih koristi odloči državni zbor ali njegovo delovno telo ali če tako določa zakon ali drug predpis na podlagi zakona (6. člen PDZ). Javnost dela tega organa se v praksi zagotavlja predvsem s prisotnostjo akreditiranih novinarjev na sejah

državnega zbora in njegovih delovnih teles, preko delovanja Službe državnega zbora za informiranje, preko možnosti, da državljani prisostvujejo sejam državnega zbora (kolikor pač to omogočajo prostorske zmožnosti galerije za obiskovalce), ter preko neposrednih in posrednih televizijskih ali radijskih prenosov iz dvorane državnega zbora. Neposredni televizijski ali radijski prenosi sej državnega zbora so v praksi redki, mediji pa se zanje odločajo v primerih, ko gre za politično odmevnejša in za javnost privlačna dogajanja v parlamentu, npr. odločanje o interpelaciji glede "pomembnejšega" ministra, nastop predsednika republike v državnem zboru ali odločanje poslancev o kakšnem pomembnejšem pravnem aktu oziroma ukrepu (npr. pomembnejši intervencijski zakon).

Državni zbor obvešča javnost o svojem celotnem delu ter še posebej o odločitvah in stališčih glede zadev, ki jih obravnava, predvsem tudi preko svojega glasila, tj. Poročevalca Državnega zbora Republike Slovenije, ki izide praviloma večkrat na mesec. V Poročevalcu se objavljajo predlogi zakonov, kot so bili predloženi za prvo, drugo ali tretjo obravnavo, ter vsi drugi predlogi aktov državnega zbora (npr. proračun, nacionalni programi, deklaracije, resolucije, odloki, sklepi, obvezne razlage zakonov), poleg tega pa tudi vsa poslanska vprašanja in pobude ter različne informacije.

Glede javnosti aktov parlamenta je treba omeniti še, da se v **Uradnem listu Republike Slovenije**, v skladu s 154. členom ustave, objavljajo vsi državni predpisi. Predpisi morajo biti seveda objavljeni preden začno veljati, pri čemer je običajni vakacijski rok 15 dni, če v samem predpisu ni določeno drugače (154/2 člen ustave).

Predstavniki javnih občil imajo pravico biti navzoči na sejah državnega zbora ter obveščati javnost o njegovem delu (318/1 člen PDZ). Osebe, ki niso vabljeni na sejo, so lahko navzoče na seji v skladu s pravili o notranjem redu, ki jih določi generalni sekretar v soglasju s kolegijem predsednika državnega zbora (317/1 člen PDZ). Javnosti so dostopni tudi dobesedni zapisi (magnetogrami) s sej državnega zbora (321. člen PDZ). Predstavnikom javnih občil je na voljo informativno in dokumentacijsko gradivo, predlogi aktov državnega zbora, obvestila in poročila o delu zbora, glasila državnega zbora, dobesedni zapisi in druge publikacije, ki jih izdaja državni zbor (319. člen PDZ).

Državni zbor lahko sklene, da bosta določena seja ali del seje potekala brez navzočnosti javnosti. Sklep o tem sprejme državni zbor na zaprti seji. Državni zbor lahko tudi odloči, da bo o posameznem vprašanju razpravljal brez navzočnosti predstavnikov javnih občil (novinarjev) (318. člen PDZ).

Državni zbor lahko o seji izda uradno obvestilo za javnost ali

za javna občila. Takšno obvestilo pride v poštev zlasti takrat, kadar se nanaša na seje ali dele sej, ki so potekale brez navzočnosti javnosti ali brez navzočnosti predstavnikov javnih občil, seveda pa tudi v vseh drugih primerih. Besedilo uradnega obvestila določi predsednik državnega zbora (322. člen PDZ).

Posebno vlogo glede obveščanja javnosti o delu državnega zbora ima Služba državnega zbora za informiranje, ki skrbi za obveščanje javnosti in za sodelovanje s predstavniki javnih občil (novinarji) ter za zagotovitev pogojev za njihovo delo v državnem zboru.

Ena od pomembnih značilnosti oziroma posebnosti slovenske parlamentarne ureditve je javnost delovanja delovnih teles državnega zbora (v večini drugih parlamentarnih sistemov so seje parlamentarnih delovnih teles zaprte za javnost). Poslovnik državnega zbora določa, da so seje delovnih teles praviloma odprte za javnost, pri čemer lahko delovno telo le z dvotretjinsko večino navzočih članov sklene, da se seja ali njen del zapre za javnost (162/1 člen PDZ). Praksa tu sledi temeljni poslovniški usmeritvi, kajti le redko so seje delovnih teles (odborov in komisij) zaprte za javnost. Tudi glasovanja v delovnem telesu so javna (160. člen PDZ). Po koncu seje, ki je bila zaprta za javnost (sklep o tem, da seja ne bo javna, se sprejme na zaprti seji), lahko predsednik delovnega telesa informira javnost (162/2, 3 člen PDZ).

Pomembno je še poudariti, da so na seje delovnih teles pogosto vabljeni tudi zunanji strokovnjaki za posamezna področja, ki se na njih obravnavajo. Strokovnjaki in predstavniki zainteresirane javnosti lahko na seji delovnega telesa predstavijo svoja mnenja in stališča, vendar pa ne sodelujejo pri odločanju oziroma glasovanju (157. člen PDZ).

Drugača pa je seveda ureditev javnosti dela preiskovalnih komisij državnega zbora. V skladu s 93. členom ustave in 1. členom ZPPR se parlamentarna preiskava v zadevah javnega pomena opravi, da se ugotovi in oceni dejansko stanje, ki je lahko podlaga za odločanje državnega zbora o politični odgovornosti nosilcev javnih funkcij, za spremembo zakonodaje na določenem področju in za druge odločitve državnega zbora iz njegove ustavne pristojnosti. V svojem prvem mandatu (obdobje 1993–1996) je državni zbor ustanovil več preiskovalnih komisij, pri čemer so bile vse namenjene predvsem ugotavljanju politične odgovornosti nosilcev javnih funkcij.

Parlamentarna preiskovalna komisija opravi pripravljalna preiskovalna dejanja brez navzočnosti javnosti, vendar pa lahko sklene, da se o opravljenih preiskovalnih dejanjih javnost (naknadno) obvesti (14/3 člen PPPR). Dokaze takšna komisija izvaja na seji, ki je odprta za javnost (15. člen PPPR), seveda pa se dokazi, ki so označeni kot zaupni, izvajajo na seji, ki se v

celoti ali delno zapre za javnost. Razlogi za takšno izključitev javnosti so naslednji (16. člen PPPR): a) če to narekuje utemeljen interes posameznika; b) če preiskovanec ali priča v navzočnosti javnosti noče podati izpovedi ali c) če okoliščine kažejo, da v navzočnosti javnosti ne bo govoril resnice; d) če preiskovalna komisija oceni, da to narekuje javni interes. O izključitvi javnosti odloča preiskovalna komisija na zaprti seji.

V času trajanja parlamentarne preiskave je javnosti torej v večji meri (lahko) onemogočeno neposredno spremljanje poteka takšne preiskave, seveda pa se po končani preiskavi izsledki le-te v formalni obliki lahko javno objavijo. Po končani preiskavi predloži namreč preiskovalna komisija državnemu zboru pisno poročilo o poteku postopka, dokazilih in bistvenih ugotovitvah preiskave ter predlog sklepov, ki naj jih po obravnavi sprejme državni zbor (22. člen PPPR). Predpisi pa ne vsebujejo izrecnih določb o tem, ali državni zbor odloča o poročilu ter predlogu preiskovalne komisije na javni ali zaprti seji (v skladu s PDZ je dopustno oboje), zaradi česar bo šele prihodnja praksa pokazala, na kakšen način in v kolikšnem obsegu bo javnost seznanjena z izsledki parlamentarnih preiskav.

Javnost dela **Državnega sveta Republike Slovenije**, tj. drugega doma parlamenta z zelo omejenimi pristojnostmi,<sup>6</sup> urejata Zakon o državnem svetu (ZDS) in Poslovnik državnega sveta (PDS). Seje državnega sveta so javne, vendar pa se javnost lahko omeji ali izključi, če tako zaradi splošnih koristi odloči državni svet (52. člen ZDS; 47. člen PDS). V praksi so bile dosedaj seje državnega sveta vedno javne. Kljub rednemu poročanju medijev o delu državnega sveta je ta državni organ deležen manjše medijske pozornosti kot državni zbor. To je razumljivo, kajti državni svet zaseda praviloma le nekaj dni mesečno, poleg tega pa tudi, kot je bilo že omenjeno, ne sprejema dokončnih zakonodajnih ali drugih rešitev. Tudi delo komisij (delovnih teles) državnega sveta je javno, pri čemer se javnost lahko izključi, če komisija oceni, da je to potrebno zaradi splošnih koristi (77. člen PDS). Javnosti seveda niso dostopni dokumenti in gradiva državnega sveta, ki so zaupne narave (59. člen ZDS; 48/2 člen PDS).

Večino aktov, ki so lahko zanimivi oziroma pomembni za javnost, objavlja državni svet v svojem glasilu, tj. v Poročevalcu državnega sveta. V tem glasilu se objavljajo sklepi državnega sveta, zahteva državnega sveta, da državni zbor pred razglasitvijo kakega zakona o njem še enkrat odloča (suspenzivni veto), zahteva državnega sveta za razpis referendumu, zahteva državnega sveta za preiskavo o zadevah javnega pomena (na podlagi takšne zahteve mora državni zbor obvezno spročiti parlamentarno preiskavo) in mnenja komisij državnega sveta, ki jih le-te dajejo matičnim delovnim telesom

<sup>6</sup> *Državni svet, ki ima 40 članov, je zastopstvo nosilcev socialnih, gospodarskih, poklicnih in lokalnih interesov. Ta državni organ je ustavno opredeljen (96-101. člen ustave) po zgledu na bavorski senat. Njegove pristojnosti se nanašajo skoraj izključno le na zakonodajni postopek, kjer lahko državni svet državnemu zboru daje mnenja, sprejme suspenzivni veto na sprejeti zakon ali zahteva razpis zakonodajnega referendumu. Državni svet torej o nobeni zadevi ne (so)odloča z državnim zborom, zaradi česar nekateri (predvsem številni poslanci državnega zbora) celo menijo, da državni svet ni drugi dom parlamenta. Kljub temu večina strokovnih razlogov le govori v prid stališču, da je državni svet treba šteti za drugi dom parlamenta (glej npr. Cerar 1993, str. 5-7). Tu velja še omeniti, da deluje državni svet v isti (parlamentarni) zgradbi kot državni zbor.*



državnega zbora. Vse navedene zahteve se objavljajo skupaj z obrazložitvami (88. člen PDS).

### 3.2. Vlada in uprava

Že iz ustavne in zakonske opredelitve vlade (Zakon o **Vladi Republike Slovenije** – ZV) je razvidno, da je delovanje vlade načeloma javno. To podrobneje ureja Poslovnik Vlade Republike Slovenije (PV), ki seveda ureja tudi izjeme pri navedenem načelu. Javnost dela vlade se praviloma zagotavlja z novinarskimi konferencami in uradnimi sporočili, zaradi česar novinarji in drugi predstavniki javnosti praviloma ne prisostvujejo sejam vlade – razprave članov vlade in njihova glasovanja na sejah se opredeljene na splošno celo kot uradna skrivnost (83. člen PV). V praksi vlada pogosto sklicuje tiskovne konference, na katerih predsednik vlade ali posamezni ministri obveščajo novinarje o stališčih in odločitvah vlade ter odgovarjajo na njihova vprašanja. V zvezi s tem poslovnik tudi določa, da obveščajo javnost o delu in sprejetih odločitvah vlade ministri, generalni sekretar in vladni predstavnik za tisk ter po pooblastilu vlade in ministrov tudi državni sekretarji in predstojniki vladnih služb. Te osebe morajo v javnih izjavah in pri svojih nastopih v javnosti zastopati in predstavljati stališča vlade (86. člen PV). Za zagotavljanje javnosti dela vlade in ministrstev skrbita posebej Urad vlade za informiranje in vladni predstavnik za tisk (85. člen PV).

V skladu z zakonom lahko vlada določi, da so posamezni podatki ali gradiva oziroma posamezne odločitve uradna skrivnost in niso na razpolago javnosti oziroma bodo javni šele po preteku določenega časa (84. člen PV). Posamezne zadeve ali gradivo vlade se lahko obravnava po posebnem postopku tudi kot zaupno. Ravnanje z zaupnim gradivom ureja poseben akt vlade (87. člen PV).

Glede delovanja **državne uprave** je mogoče ugotoviti, da njeno delovanje ne temelji na načelu javnosti, čeprav so seveda določene upravne dejavnosti po svoji naravi povezane s posredovanjem informacij državljanom ali drugim subjektom. Ker upravljajo naloge uprave po zakonu neposredno ministrstva (5. člen ZU), je mogoče v okviru prejšnjih navedb ugotoviti, da so npr. tiskovne konference ministrov ali državnih sekretarjev pomemben element obveščanja javnosti o delu uprave. Seveda pa velja za ministrstva oziroma za upravne organe in upravne organizacije v sestavi ministrstev, da morajo pri svojem delu predvsem tudi varovati tajnost podatkov, ki so z zakonom ali drugim predpisom določeni kot državna, vojaška, uradna ali poslovna tajnost (6. člen ZU). Tako npr. poseben

pravilnik Ministrstva za notranje zadeve (PDZP) podrobno ureja vrste tajnosti (državna tajnost in uradna tajnost), stopnje zaupnosti podatkov (strogo zaupno, zaupno, interno), ukrepe in postopke za varovanje osebnih in zaupnih podatkov ter odgovornost za izvajanje varnostnih ukrepov in postopkov.

K temu velja še dodati, da vsebujejo nekateri področni zakoni predpise, ki upravne organe v določenih primerih izrecno zavezujejo k obveščanju javnosti. Tako je v različnih zakonih npr. določeno: da je naloga upravnega organa, pristojnega za zunanje zadeve, tudi obveščanje domače in tuje javnosti o aktualnih vprašanjih s svojega delovnega področja ter tuje javnosti o politiki Republike Slovenije (9. člen ZZZ); da so javni podatki o nevarnostih ter o dejavnostih državnih organov, lokalnih skupnosti in drugih izvajalcev nalog varstva pred naravnimi in drugimi nesrečami (11. člen ZVNN); da lahko ministrstvo v nujnih ali ob priložnostnih primerih izda subjektu, ki obremenjuje okolje, dovoljenje za začasno ali občasno čezmerno obremenitev okolja, o čemer pa mora primerno obvestiti prizadeto lokalno skupnost in javnost (33. člen ZVO); urejen je npr. tudi "monitoring" naravnih pojavov ter obveznost pristojnih ministrov, da o tem redno obveščajo javnost (69. člen ZVO); minister, pristojen za gozdarstvo, mora v začetku procesa oblikovanja gozdnogospodarskega načrta odrediti javno razgrnitev splošnega dela takšnega načrta, ki traja 14 dni – med takšno javno razgrnitvijo se obvezno opravi javna obravnava (14. člen ZG); minister, pristojen za zdravstvo, mora v primeru razširitve nalezljivih bolezni odrediti različne omejitvene ukrepe, o čemer mora obvestiti tudi javnost (39. člen ZNB); itd.

### 3.3. Sodstvo

Ustava vzpostavlja v 24. členu **načelo javnosti sojenja**. Sodne obravnave so načeloma javne, prav tako pa se tudi sodbe izrekajo javno. Seveda pa lahko zakon določi nekatere izjeme pri tem načelu. Če si ogledamo nekatere temeljne postopkovne predpise, vidimo, da zakoni sledijo ustavnim določbam, ter da v sprejemljivih mejah določajo odstopanja od javnega obravnavanja. Izjeme pri načelu javnosti so bodisi v prid korektni izvedbi postopka bodisi v korist varovanja osebne integritete in zasebnosti posameznikov, ki nastopajo pred sodišči. V nadaljevanju je strnjeno prikazana ureditev javnosti obravnavanja v pomembnejših sodnih postopkih.

Zakon o **kazenskem postopku**, ki je začel veljati 1. 1. 1995, določa, da je glavna obravnava javna, ter da smejo biti na njej navzoče polnoletne osebe (294. člen ZKP), seveda pa vsebuje tudi nekatere ustaljene izjeme pri tem načelu, npr. v primerih,

ko je izključitev javnosti potrebna za varovanje tajnosti, varstvo javnega reda, morale, varstva osebnega ali družinskega življenja obtoženca ali oškodovanca ali koristi mladoletnika, ali če bi po mnenju senata javnost škodovala interesom pravičnosti (295. in 331/3 člen ZKP). Pri tem velja še poudariti, da je nezakonita izključitev javnosti glavne obravnave bistvena kršitev določb kazenskega postopka (371/1 člen ZKP).

Zakon o **pravdnem postopku** prav tako določa, da so glavne obravnave načeloma javne, pri čemer smejo biti na njih navzoče samo polnoletne osebe (306/1, 2 člen ZPP). Sodni senat lahko v celoti ali deloma izključi javnost glavne obravnave, če to zahtevajo koristi uradne, poslovne ali osebne tajnosti, koristi javnega reda ali razlogi morale, ali pa če z ukrepi za vzdrževanje reda ne more zagotoviti neoviranega poteka obravnave (307. člen ZPP). Posebej velja še omeniti, da je javnost vedno izključena v postopkih pred sodišči, kadar ta odločajo o priznanju pravic invalidskega in zdravstvenega zavarovanja do in iz njega (29. člen ZDSS).

V **upravnem sporu**, v katerem odloča Vrhovno sodišče (posebni upravni senat tega sodišča) o zakonitosti aktov, s katerimi so državni organi oziroma subjekti, ki izvršujejo javna pooblastila, odločili o pravicah in obveznostih v posamičnih upravnih stvareh, je načelno določeno, da sodišče odloča na nejavnih sejah (34/1 ZUS). Sodišče pa se lahko odloči za ustno obravnavo, če je sporna zadeva zapletena ali če sicer spozna, da je to potrebno zato, da se stanje stvari bolje razčisti (34/2,3 člen ZUS).

Državljeni se v praksi kot gledalci relativno redko udeležujejo sodnih obravnav, razen seveda v primerih, ko spremljajo postopke, v katerih so soudeleženi njihovi bližnji. Tako državljani kot novinarji pa seveda pozorneje spremljajo tiste kazenske ali civilne postopke oziroma postopke v delovnih in drugačnih sporih, ki imajo zaradi svoje politične ali drugačne teže (npr. huda kazniva dejanja, civilni spori, v katerih so udeležene pomembne osebnosti ali pravne osebe ali v katerih gre za visoke odškodnine) velik odmev med ljudmi. V zadnjem času se v Sloveniji povečuje obseg poročanja medijev o hujših kaznivih dejanjih oziroma o kriminalu nasploh, pa tudi poročanje o drugih pomembnejših pravnih zadevah.

Končno velja v okviru delovanja sodne veje oblasti omeniti še ureditev **sodnega registra**, ki je pomemben vir informacij za različne subjekte oziroma javnost. Sodni register je javna knjiga, kar pomeni, da so vanj vpisani podatki javni ter da jih sme vsakdo pregledovati, prepisovati ali zahtevati, naj se mu izda overjeni izpisek iz sodnega registra. Pregledovati in prepisovati se smejo tudi listine, na katerih temeljijo vpisi v sodni register. Na izrecno zahtevo mora sodišče tudi izdati potrdilo o tem, da določen vpis obstaja, da v določeni zadevi ni poznejših vpisov,

da je določeni vpis izbrisan ali da določenega vpisa ni (7. člen ZSR). Vsak vpis v register objavi sodišče v Uradnem listu Republike Slovenije (43. člen ZSR).

Pomen sodnega registra za javno dostopnost informacij je relativno velik, še posebej če upoštevamo, da se v ta register vpisujejo temeljni podatki o pomembnih gospodarskih subjektih. V sodni register je tako treba vpisati družbo z neomejeno odgovornostjo, komanditno družbo, družbo z omejeno odgovornostjo, delniško družbo, komanditno delniško družbo, gospodarsko interesno združenje, podružnico tujega podjetja, zadrugo, zavod, skupnost zavodov, samostojnega podjetnika, kadar zakon tako določa itd. (3. člen ZSR).

### 3.4. Ustavno sodišče

Delo ustavnega sodišča je načeloma javno (3. člen ZUS). Potem ko ustavno sodišče konča pripravljalni postopek glede zahteve za oceno ustavnosti ali zakonitosti predpisov in drugih splošnih aktov oziroma pripravljalni postopek glede ustavne pobude (27. člen ZUS), odloči, ali bo zadevo obravnavalo na nejavni seji ali na javni obravnavi. V obeh primerih mora biti na seji navzoča večina vseh sodnikov ustavnega sodišča (29., 35. in 41/1 člen ZUS). Predsednik ustavnega sodišča lahko razpiše javno obravnavo na lastno pobudo ali na predlog udeležencev v postopku; na predlog najmanj treh ustavnih sodnikov pa je predsednik ustavnega sodišča dolžan razpisati javno obravnavo (35. člen ZUS). Na javno obravnavo ustavno sodišče povabi udeležence v postopku, predstavnike oziroma zastopnike in pooblaščenca udeležencev v postopku in druge osebe, za katere meni, da je njihova udeležba na javni obravnavi potrebna. Ustavno sodišče lahko izključi javnost obravnave ali njenega dela, če to zahtevajo razlogi varovanja morale, javnega reda, varnosti države ali pravic zasebnosti in osebnostnih pravic (37. člen ZUS). Po končanem obravnavanju sprejme ustavno sodišče odločitev v obliki odločbe vedno na nejavni seji, pri čemer mora biti odločba obrazložena (40. člen ZUS).

Odločbe ustavnega sodišča se objavljajo v Uradnem listu Republike Slovenije ter v uradnem glasilu, v katerem je bil objavljen predpis oziroma splošni akt, izdan za izvrševanje javnih pooblastil. Po odločitvi ustavnega sodišča se objavljajo tudi njegovi sklepi (42. člen ZUS). Večino svojih odločb izdaja ustavno sodišče tudi v letnih Zbirkah ustavnih odločb. Judikatura ustavnega sodišča v mnogih primerih doživlja večje odzive v medijih, saj ustavno sodišče pogosto odloča o zadevah, ki imajo velik političen, ekonomski, socialni ali drugačen pomen v sedanjem obdobju tranzicije slovenske družbe.

#### 4. Informiranost javnosti o nosilcih javnih funkcij

Glede javnih funkcionarjev, tj. tistih oseb, ki opravljajo predstavniške in izvršilne funkcije v državnih organih in organih lokalnih skupnosti, veljajo po Zakonu o nezdružljivosti opravljanja javne funkcije s pridobitno dejavnostjo (ZNF) različne omejitve, kot npr. nezdružljivost opravljanja navedenih funkcij s pridobitnimi dejavnostmi ter omejitev oziroma prepoved sprejemanja daril. Za nadzor nad uresničevanjem teh omejitev je pristojna posebna komisija državnega zbora (4. člen ZNF), pri čemer ima javnost lahko le omejen vpogled v premoženjsko in siceršnje stanje teh funkcionarjev. Plače in drugi prejemki funkcionarjev, ki se izplačujejo iz proračuna, so javni (12/2 člen ZNF), zaradi česar je v javnosti oziroma v medijih že večkrat prišlo do npr. ostrih in množičnih kritik glede visokih plač in posebnih ugodnosti ("privilegijev"), ki jih uživajo poslanci državnega zbora (npr. nesorazmerno ugodni pogoji za upokožitev po prenehanju mandata). Vsi javni funkcionarji morajo po zakonu najkasneje v enem mesecu po nastopu funkcije prej omenjeni komisiji državnega zbora sporočiti podatke o svojem premoženjskem stanju ter podatke o premoženju in dohodkih zakonca (glej podrobneje 9. in 10. člen ZNF). Podatki o premoženju in dohodkih funkcionarja pa se štejejo za osebne podatke in se smejo uporabljati izključno za spremljanje premoženjskega stanja po ZNF, kar pomeni, da vodi o njih evidenco le navedena komisija. Če javni funkcionar v nasprotju z zakonom opravlja pridobitno dejavnost, sprejema darila ali si pridobiva ugodnosti, ki vplivajo na izvrševanje njegove funkcije, lahko to v končni konsekvenci privede do prenehanja njegovega mandata (15.–18. člen ZNF).

#### 5. Varstvo osebnih podatkov

V zvezi s svobodo informiranja je treba predstaviti tudi temeljne vidike zakonskega **varstva osebnih podatkov**. To varstvo obsega načela, pravice in ukrepe, s katerimi se preprečujejo nezakoniti in neupravičeni posegi v integriteto človekove osebnosti zaradi zbiranja, obdelave, shranjevanja in posredovanja osebnih podatkov in njihove uporabe (2. člen ZVOP). Upravljalca zbirke podatkov lahko zbira, obdeluje, shranjuje in posreduje le tiste osebne podatke, za katere je pooblaščen z zakonom ali s pisno privolitvijo posameznika, na katerega se podatki nanašajo (6/1 člen ZVOP), in le za namene, ki so bodisi določeni v zakonu bodisi razvidni iz posameznikove privolitve (8/1 člen ZVOP). Ko je izpolnjen namen, za katerega se osebni podatki shranjujejo in uporabljajo,

se izbrišejo iz zbirke podatkov, če zakon izrecno ne določa drugače – npr. v primeru podatkov o naravni in kulturni dediščini (9. člen ZVOP).

Upravljalca podatkov mora na zahtevo posameznika letemu: a) omogočiti vpogled v podatke, ki jih vsebuje zbirka podatkov in se nanašajo nanj, in mu omogočiti, da si jih prepíše; b) posredovati izpis podatkov, ki so vsebovani v zbirki podatkov in se nanašajo nanj; c) posredovati seznam subjektov, katerim so bili v določenem obdobju posredovani podatki, ki so vsebovani v zbirki podatkov in se nanašajo nanj (16/1 člen ZVOP). Zakon posebej omogoča sodno varstvo posameznikom, ki menijo, da so kršene njihove pravice glede osebnih podatkov, pri čemer določa, da je takšen postopek nujen (18. in 21. člen ZVOP). V (nepravdnem) postopku o predlogu posameznika je javnost izključena, sodišče pa sme o predlogu odločiti tudi takoj, ne da bi prej zahtevalo izjavo nasprotnega udeleženca, če ima v podatkih iz predloga za to zanesljivo podlago (22. in 23. člen ZVOP). Zakon vsebuje seveda še številne druge določbe, ki na eni strani varujejo posameznike v njihovi osebni integriteti, na drugi strani pa v manjši meri (v situacijah, ko gre za nujne in izjemne primere) tudi omejujejo posameznikove pravice, poleg tega pa urejajo tudi druge sklope (iznos osebnih podatkov iz države, inšpekcijsko nadzorstvo itd.). K temu je treba dodati, da zakon relativno ustrezno ureja sfero varstva osebnih podatkov, da pa se v praksi zato pojavljajo predvsem problemi t.i. povezovanja (računalniških) baz podatkov ter problemi zaradi vprašljive neučinkovitosti inšpekcijskega nadzorstva.

Prav na področje varstva osebnih podatkov posebej opozarja tudi varuh človekovih pravic (glej Poročilo Varuha človekovih pravic za leto 1995, str. 48–49), ki je zabeležil nekatere pobude, ki zadevajo to področje. Varuh sicer ugotavlja, da zaradi razmeroma majhnega števila zadev, ki jih je obravnaval, ne more podati zanesljive ocene izvajanja zakona v praksi in učinkovitosti inšpekcijskega nadzorstva na tem področju, vendar pa ocenjuje, da že splošen pregled položaja kaže na številne kršitve na tem področju.

Kot enega najbolj izrazitih in celo v mednarodni javnosti odmevnih primerov naj navedemo primer, ko je novinarka po javni TV Slovenija v oddaji Utrip (26. 31. 1994) objavila dve osebni pismi profesorja sociologije svojima kolegoma v Nemčiji in v ZDA brez vednosti in privolitve odpošiljatelja in prejemnikov pisem. V teh dveh pismih je profesor komentiral politične razmere v Sloveniji in takratnega obrambnega ministra in predsednika SDSS primerjal s Stalinom, Hitlerjem in Noriego. Novinarka je pismo uporabila za ilustracijo mednarodne zarote proti tedanjemu obrambnemu ministru in hkrati, kar je bilo

<sup>7</sup> Iz zasebnega arhiva profesor dr. Rudija Rizmana.

paradoksalno, liderju opozicije. Na očitno kršitev pravice do zasebnosti (tajnosti pisem) ni reagiralo javno tožilstvo, češ da to ni v njihovi pristojnosti. Paradoksalno pa je tožilstvo spročilo postopek po uradni dolžnosti zoper profesorja zaradi žalitve obrambnega ministra. Etična komisija pri Društvu novinarjev Slovenije se zadeve ni lotila, da ne bi razklala svojih vrst. Profesor je sprožil postopek s kazensko ovadbo pri tožilstvu zoper neznanega storilca. Profesorjevo zadevo je tožilstvo zavrglo. Profesor je bil klican tudi na obrambno ministrstvo zaradi izdaje uradne tajnosti in zaradi vohunstva.<sup>7</sup>

Ta primer kaže na nevarnost, da si kaka stranka preko novinarjev, tožilstva in ministrstva zagotovi tolikšno oblast, da z njo ogrozi demokracijo, svobodo informiranja pa spremeni v propagando lastnih ciljev in za gonjo proti njihovim kritikom. Vse politične stranke v Sloveniji takšnih apetitov še niso opustile.

## 6. Javnost delovanja političnih strank in društev

Politične stranke in društva sta dve najpomembnejši obliki svobodnega združevanja, zaradi česar ima ureditev javnosti delovanja teh družbenih asociacij poseben pomen v demokratičnem kontekstu svobode informiranja. V Sloveniji je trenutno uradno registriranih 28 političnih strank, po podatkih iz začetka leta 1994, tj. pred uveljavitvijo novega zakona o društvih, pa je bilo v Sloveniji registriranih skoraj 13.000 društev.

Delo **društev** je zakonsko načeloma opredeljeno kot javno. To predvsem tudi pomeni, da so podatki, ki so vpisani v register društev, javni (7. člen ZD). Zahtevi za registracijo društva mora vlagatelj priložiti zapisnik ustanovnega zbora, dva izvoda temeljnega akta društva in seznam z osebnimi podatki ustanoviteljev ter osebno ime zastopnika društva (17. člen). Sicer pa zakon ne ureja podrobneje načina komuniciranja društev z javnostjo, kar pomeni, da to prepušča praksi.

Položaj in delovanje **političnih strank** ureja zakon o političnih strankah (ZPS), ki načelno določa, da stranke delujejo javno. Javnost delovanja strank se praviloma zagotavlja z obveščanjem javnosti o delovanju stranke (2/1, 2 člen ZPS), pri čemer je seveda prepuščeno strankam, da izberejo primerne načine za informiranje javnosti o svojem delu. Zakon vsebuje v tem pogledu le nekatere določbe, ki zagotavljajo transparentnost financiranja strank ter nekaterih temeljnih podatkov o posamezni stranki.

Kot je bilo že omenjeno, je **volilna kampanja** političnih strank izjema pri splošnem načelu, da v programih RTV Slovenija ni dovoljena politična propaganda. Javna glasila morajo najkasneje 45 dni pred dnevom glasovanja določiti in objaviti



pravila za izrabo programskega časa oziroma časopisnega prostora za predstavitev kandidatov, političnih strank in njihovih programov. Pri tem mora biti zagotovljena enakopravnost kandidatov ter političnih strank in drugih predlagateljev kandidatov pri predstavitvi kandidatov in njihovih programov, pri čemer se lahko predvidijo posebni termini ali prostor za politične stranke, ki so že zastopane v državnem zboru (parlamentarne stranke) ali v občinskih svetih (5/1, 2 člen ZVK). Posebna ureditev je v tem pogledu določena za RTV Slovenijo. Le-ta mora sicer pri predstavitvi kandidatov in političnih strank upoštevati načelo enakopravnosti, vendar pa mora dati neparlamentarnim strankam skupno na razpolago le tretjino skupnega programskega časa, ki je sicer določen za vse udeležence volilne kampanje; parlamentarnim strankam in njihovim kandidatom sta torej v tem okviru na voljo dve tretjini skupnega programskega časa. RTV Slovenija mora dati na razpolago navedeni programski čas brezplačno (9. člen ZRTVS).

Pri objavah raziskav javnega mnenja o kandidatih in strankah v času volilne kampanje je treba navesti izvajalca, metodologijo in naročnika raziskave. Sedem dni pred dnevom glasovanja ni dovoljena objava raziskav takšnega javnega mnenja (4. člen ZVK).

Zakon podrobneje ureja tudi plakatiranje v času volilne kampanje (8.–11. člen ZVK) ter zagotavlja transparentnost porabe sredstev, ki jih za volilno kampanjo porabijo organizatorji kampanje. Najkasneje v treh mesecih po volitvah mora organizator kampanje predložiti državnemu zboru poročilo o vseh izdatkih za volilno kampanjo (19. člen ZVK). Kljub temu, da zakon o volilni kampanji tega ne določa izrecno, je mogoče sklepati, da se finančno poročilo o porabi sredstev za volilno kampanjo objavi v Poročevalcu Državnega zbora Republike Slovenije (v skladu s 17. členom ZVK se namreč za financiranje volilne kampanje uporabljajo tudi določbe zakona o političnih strankah – ZPS, ki pa v takšnem primeru, kot je bilo že pojasnjeno, vsebuje obveznost objave finančnega poročila v glasilu državnega zbora, ki je dostopno tudi javnosti).

## 7. Sklep

Demokratični procesi so v Sloveniji že na samem začetku vključevali tudi spremembe na področju informiranja. Demokratična javnost se je razcepila na dva pola: eden vključuje na novo nastale politične stranke, ki so tudi blizu cerkve in z njo tudi sodelujejo, drugi pa gradi na kontinuiteti demokratičnih sprememb že v času socializma. Na tej ločnici so se odvijali tudi glavni politični boji, ki so rezultirali v zakonih s področja določanja svobode tiska in v praksi. Na normativni

ravni je Slovenija vzpostavila osnovne okvire svobode informiranja po mednarodnih standardih, upoštevajoč tudi dosedanjo demokratično tradicijo dežele. Na praktični ravni pa se je pokazalo, da svobodo informiranja novinarji, politiki in občinstva različno razumejo, kar kaže še na nedokončan proces demokratizacije. Nesoglasje na tem področju povzroča številne pravne spore, ogorčena pisma bralcev, javne izjave uglednih ustanov in skupin posameznikov. Kljub temu, da so nekateri politični subjekti izraziteje nagnjeni k temu, da bi vzpostavili popolni nadzor nad sporočili o njihovi dejavnosti, se je v večini vendarle uveljavilo večinsko prepričanje, da je svoboda informiranja povezana z avtonomijo novinarjev, uredništev in medijskih hiš. Prvotni apetiti nekaterih političnih strank, da bi prevzele popolni nadzor nad informiranjem in prevzgojile domnevno demokraciji neprijazne novinarje, so splahneli.

**Miro Cerar**, magister pravnih znanosti, pisec knjige *Večrazsežnost človekovih pravic*, ZPS, 1992 in 1996 (ponatis), strokovni sodelavec Državnem zboru in asistent na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani.

**Igor Lukšič**, doktor političnih znanosti, pisec knjige *Demokracija v pluralni družbi?*, ZPS 1991 in *Liberalizem vs. korporativizem*, ZPS, 1994, docent na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

#### LITERATURA

- BOBIO, Norberto (1987): **The Future of Democracy. A Defence of the Rules of the Game.** Cambridge: Polity Press.
- CERAR, Miro (1993): Status državnega sveta, **Pravna praksa**, št.14, str. 5–7;
- ČEBULJ, Janez (1992): *Svoboda izražanja, Nova ustavna ureditev Slovenije*, zbornik razprav, Ljubljana.
- DAHL, Robert (1991): *Transitions to Democracy*. V: G. Szoboszlai (ur.), **Democracy and Political Transformations: Theories and East-Central European Realities.** Piremon, Budimpešta.
- MILL, John S. (1994): **O svobodi.** KRT, Ljubljana.
- RUPNIK, Janko, R. Cijan, B. Grafenauer (1994): **Ustavno pravo**, posebni del (II. knjiga), Maribor, 1994.
- SPLICHAL, Slavko (1995): *Prihodnost javnih medijev v Sloveniji*. V: V. Rus (ur.), **Slovenija po letu 1995.** Knjižna zbirka Teorija in praksa, Ljubljana.
- SPLICHAL, Slavko (1992): **Izgubljene utopije?** ZPS, Ljubljana.
- SPLICHAL, Slavko (1992b): *Postsocializem in množični mediji: Med paternalizmom in pluralizmom*. V: **Nastajanje slovenske državnosti**, zbornik s politološkega srečanja, Ankaran 1992.
- SPLICHAL, Slavko in Janet Wasko (ur.) (1993): **Communication and Democracy.** Ablex. Norwood, New Jersey.
- STROBL, Majda, I. Kristan, C. Ribičič (1986): **Ustavno pravo SFR Jugoslavije**, ČZ Uradni list SRS, Ljubljana.

- ŠINKOVEC, Janez (1996): **Pravna, demokratična in socialna država**, ČZP Enotnost, Ljubljana.
- VEHOVAR, Vasja (1996): Raziskovalno poročilo: *Internet v Sloveniji*, IDV, FDV, Ljubljana.

#### PRAVNI VIRI

- Ustava Republike Slovenije (Ur. l. RS., št. 33/91)
- PDZ – Poslovnik državnega zbora (Ur. l. RS, št. 40/93 in 80/94)
- ZPPR – Zakon o parlamentarni preiskavi (Ur. l. RS, št. 63/93)
- PPPR – Poslovnik o parlamentarni preiskavi (Ur. l. RS, št. 63/93)
- PDS – Poslovnik Državnega sveta (Ur. l. RS, št. 44/93)
- ZDS – Zakon o Državnem svetu (Ur. l. RS, št. 44/92)
- ZV – Zakon o Vladi Republike Slovenije (Ur. l. RS, št. 4/1993)
- PV – Poslovnik Vlade Republike Slovenije (Ur. l. RS, št. 13/93)
- ZNF – Zakon o nezdružljivosti opravljanja javne funkcije s pridobitno dejavnostjo (Ur. l. RS, št. 49/92)
- ZUS – Zakon o ustavnem sodišču (Ur. l. RS, št. 15/94)
- ZJG – Zakon o javnih glasilih (Ur. l. RS, št. 18/94)
- ZRTV – Zakon o radioteleviziji Slovenija (Ur. l. RS, št. 18/94)
- ZKP – Zakon o kazenskem postopku (Ur. l. RS, št. 63/94 in 70/94)
- ZPP – Zakon o pravnem postopku (Ur. l. SFRJ, št. 4/77)
- ZUS – Zakon o upravnem sporu (Ur. l. SFRJ, št. 4/77, 60/77 in 55/92)
- ZDSS – Zakon o delovnih in socialnih sodiščih (Ur. l. RS, št. 19/1994)
- ZRS – Zakon o sodnem registru (Ur. l. RS, št. 13/94)
- ZPS – Zakon o političnih strankah (Ur. l. RS, št. 62/94)
- ZVK – Zakon o volilni kampanji (Ur. l. RS, št. 62/94)
- ZD – Zakon o društvih (Ur. l. RS, št. 60/95)
- ZVOP – Zakon o varstvu osebnih podatkov (Ur. l. RS, št. 8/1990)
- ZU – Zakon o upravi (Ur. l. RS, št. 67/94)
- ZZZ – Zakon o zunanjih zadevah (Ur. l. RS, št. 1/91)
- ZVNN – Zakon o varstvu pred naravnimi in drugimi nesrečami (Ur. l. RS, št. 64/94)
- ZVO – Zakon o varstvu okolja (Ur. l. RS, št. 32/93)
- ZG – Zakon o gozdovih (Ur. l. RS, št. 30/93)
- ZNB – Zakon o nalezljivih boleznih (Ur. l. RS, št. 69/95)
- PDZP – Pravilnik o določanju zaupnih podatkov in o varovanju zaupnih in osebnih podatkov (Ur. l. RS, št. 8/93)



## Sociosistem-v-tranziciji\*

### Uvodna razlaga o pristopu in poti mišljenja

Že desetletja prevladuje družbenozgodovinski trend, ki neusmiljeno pelje k točki, ki jo ima luhmannovski sistemski funkcionalizem za svojo poanto. Sfero prazne subjektivnosti, ki so jo že po Heglovi smrti začeli opuščati vsi resni imperativi (A. Gehlen), ta funkcionalizem končno izčisti do skrajnih konsekvenc. V tem "velikem pospravljanju", s tem da se transmutirajo v sisteme, izginejo še sami subjekti. Takšna "fatalna strategija" (J. Baudrillard) zapečati "konec individualizma", ki ga je Adorno še vedno razumel negativno-dialektično in ga ožigosal kot samokrivdo človeštva. Danes nas torej ne more več skrbeti hitro in ireverzibilno naraščajoča nemoč subjekta, postavljena nasproti krožnim procesom samoreferenčnosti sveta sistema, nad katerim svet življenja nima skoraj nobenega vpliva več. Luhmann se je enostavno otesel takšne anahrone nostalgije metafizike subjektivnosti, zaradi katere so trpeli Heglovi "desni" dediči prve generacije, pa pozneje Hans Freyer in Joachim Ritter, Arnold Gehlen, Lukacs in drugi, ki so izhajali iz hladne konstatacije, da so strukture intersubjektivnosti že razpadle in da so se individui izločili, tako rekoč odlepili iz svojega sveta življenja. Zaradi tega osebni in socialni sistemi

*\* Ta prispevek je del avtorjevega podprojekta z naslovom "Vpliv medsebojnega odnosa civilne družbe in političnega podsistema na družbeno regulacijo sociosistemov v tranziciji", izdelanega v okviru projekta "Družbena regulacija v sistemsko-teoretski perspektivi". Nosilec projekta je dr. Frane Adam (Center za teoretsko sociologijo – IDV, FDV, Ljubljana), financira pa ga ministristvo za znanost in tehnologijo.*

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, **Filozofski diskurs moderne**, Globus, Zagreb 1988, str. 330.

ustvarjajo zase obrobne svetove, ki koeksistirajo – vse od popolne ravnodušnosti do sovražnega antagonizma. V duhu nosilnega metodološkega postulata moderne znanosti je drža systemskega funkcionalizma glede na to popolnoma vrednostno nevtralna. V tem ga ne more omajati niti kruto dejstvo, da je nujna posledica planetarne hipersistematizacije v resnici vedno marginalizacija sveta življenja, ki bi, kot ironično pravi J. Habermas, “mogel preživeti samo takrat, ko bi se transformiral v medijsko voden podsistem, vsakdanjo komunikacijsko prakso pa bi odvrzel kot kačjo kožo.”<sup>1</sup>

Za vsako sodobno mišljenje, ki je v sebi zadržalo vsaj bled spomin na um, *še vedno ostaja problem* vsako takšno nadomeščanje samoodnosnega subjekta s samoreferenčnim sistemom, h kakršnemu se zateka teorija sistema ne glede na doslednost in učinkovitost, s katero je takšna substitucija izvršena, in znanstveno-strokovni diskurz, v katerem je eksplicirana. Takšno mišljenje se ne pusti zmešati niti visoko sofisticiranim aparatom niti univerzalnim eksplanatornim ambicijam teorije sistema. Na drugi strani se ta prispevek izogiba nevarnosti, da bi šel po sledi znane Marxove prerokbe, da bo, če pride do spodrsnjaja revolucionarne prakse, nastopilo stanje barbarstva, za katerega bo značilno nepreklicno in popolno subsumiranje sveta življenja pod imperative procesa sistematično-sistemske eksploatacije, ločene od kakršne koli uporabne vrednosti, konkretnega dela, avtentičnih potreb in zgodovinskega smisla. Če se pri Marxu po uspešni revoluciji osamosvojeni sistemski funkcionalni sklopi raztopijo v Nič, je za Luhmanna svet življenja že zdaj izgubil kakršen koli smisel in pomen v danes funkcionalno diferenciranem, kibernetično upravljanem ter totalno nadzorovanem svetu sistema.

Svoj *telos (namen)* in *methodos (pot)* namerava ta poskus v nadaljevanju odkriti nekje med sistemskim funkcionalizmom in radikalnim humanizmom, saj v obeh horizontih ostaja nevidno in netransparentno prav osrednje vprašanje *medigre sveta sistema in sveta življenja*: kaj vzpostavlja njuno *usodno skupnost* (Gemeinschaft) in kako se utemeljuje, ohranja, preigrava medsebojni odnos sodelovanja in nasprotovanja sistemskih imperativov, zakonitosti strukture in dinamike sistema na eni strani in principa samoregulacije sveta življenja na drugi? Kakšen je povratni učinek tipičnih življenjskih form in procesov znotraj civilne družbe, denimo kulturne reprodukcije, socialne interakcije, socializacije in podobnih na podsisteme politike, gospodarstva, znanosti itd.? Kako razumeti kvalitativno nove fenomene, ki jih označujemo kot *gemischt-fenomene postmodernega sveta*, ki se v najrazvitejših zahodnih političnih sistemih danes porajajo kot gobe po dežju in se reciklirajo kot plod kompromisne strategije,

s katero svet življenja reagira na porast kompleksnosti in brezcilnosti gospodarskih procesov in državnega aparata v obdobju, ko se zaključuje zgodovinski projekt monopolizacije družbene moči? Če se v *postmodernem stanju* (J-F. Lyotard) svet življenja ne more izločiti iz vidnega kroga razmišljanja, kot kak luhmannovski "podkompleksni" neprebavljeni ostanek ali derridajevski "dekonstruirani" stranski proizvod sistema, potem je prav področje fenomenov tisto, ki predstavlja legitimni spoznavni interes filozofije ali sociologije, ki za seboj še nista porušili vseh mostov za predrefleksivnim in fenomenološkim izkustvom krize, v katero se je zapletla sodobnost.

Iz celote orisanega diskurza<sup>2</sup> smo za potrebe tega prispevka izbrali samo tisti, pravzaprav bistveni segment, ki se nanaša na razsvetljevanje in razumevanje medsebojnega odnosa med zakonitostmi, ki regulirajo funkcioniranje političnega podsistema in pravili družbene samoregulacije, njuna interakcija pa bistveno vpliva na performativnost celote sistema – moderne države. To razmerje nas ne bo zanimalo *per se*, temveč predvsem v pogojih *tranzicije*. Postalo je namreč jasno, da ima vključitev tega dejavnika v igro poleg praktične relevantnosti za razumevanje, koordiniranje, kontroliranje in krmiljenje procesov, ki smo jim ravnokar priča, tudi pomembne teoretične reperkusije v primeru vsakega poskusa racionalne konceptualizacije ali napovedovanja trendov nadaljnjega razvoja transformacijskih procesov, ki se v tem času odvijajo na tleh post-socialističnih držav srednje in vzhodne Evrope. Glede na to, da so takšne kvalitativne, hitre, večpomenske in multidimenzionalne družbene spremembe po svojem značaju nove, nepričakovane in nepredvidljive metamorfoze v mediumu novoveškega zgodovinskega projekta *modernizacije*<sup>3</sup>, in glede na to, da torej niso *deja vu*, sledi, da ostajajo, če jih opazujemo samo iz perspektive klasične luhmannovske teorije socialnih sistemov, le nekakšni *netransparentni rezidumi*.

## 1. Fenomen postsocialistične tranzicije

Če so se botri, ki so nadedeli ime procesu temeljnih družbenih sprememb, do katerih prihaja v obdobju postsocializma, pri odločitvi za samostalnik latinskega porekla ženskega rodu obnašali vsaj kolikor toliko racionalno, potem imamo dobre razloge, da predpostavimo, da so v pomenskem potencialu in etimologiji termina *transitio*, *transitionis* našli eksplanatorno sposobnost, prek katere je ta zmožen obelodaniti vsaj nekaj malega od eidetskega bistva tega fenomena. Že prerrefleksivno izkustvo nam namreč pokaže, da je *tranzicija* tista oblika in način spremembe, pri

<sup>2</sup> O katerem smo že razpravljali na drugih mestih: cf. Jelovac, 1991; 101–117 in Jelovac, 1995; 67–74.

<sup>3</sup> V sodobni sociologiji se pojem "modernizacije" nanaša na prehod iz tradicionalne, izkolidiferencirane, relativno imobilne in neinovativne (izročilu zavezane) družbe v diferencirano, mobilno in inovativno moderno družbo...modernizacija je / torej / povezana s sposobnostjo družbenega oziroma institucionalnega sistema, da generira inovacijske impulze ter absorbira spremembe in konflikte, ki jih sproža proces difuzije inovacij oz. proces modernizacije." F. Adam, (1989) *Sociološki pojem modernizacije*, *Naši razgledi*, št. 17 (904), *Ljubljana*, str. 500.



<sup>4</sup> Ta termin najdemo pri poznem Heideggru v njegovem poskusu, da bi našel pravo besedo, s katero bi izrazil usodo metafizike Zahoda na eni strani, ter tisto, za kar meni, da je imel v mislih pozni Nietzsche s svojimi "nesodobnimi razglabljanji", na drugi. Čeprav Nietzsche ni eksplicitno uporabljal termina *Verwindung*, je po Heideggrovi interpretaciji implicitno uporabljal njegov pomenski potencial pomena v prizadevanju, da bi razumel bistvo zgodovinskega procesa metamorfoze moderne v postmoderno. *Verwindung* pomeni neko prehajanje v smislu: 1) poglobljanja, požiranja, žretja; 2) ozdravljanja, prebolevanja, pregorevanja; 3) ovijanja, zvijanja, zapletanja, zamotanja, zavrtanja (tudi v prenesenem pomenu, da nekdo nekoga "vrti" v krogu). Ravno to je imel v mislih Heidegger, ko je v svojem posthumno objavljenem intervjuju v *Der Spiegel* (Hamburg, št. 23, 1976) poskušal izreči, v čem je "največja nesreča mišljenja". Njegov filozofski testament se zaključuje z besedami: "Za današnje ljudi je veličina tistega, kar je treba misliti, prevelika. Mogoče bi se morali potruditi graditi na ozkih in nedaljnosežnih stezah nekega *Verwindunga*."

kateri ne gre samo za transformacijo (metamorfozo) neke socialne strukture ali dinamike, ampak da je pri tem v ospredju prehajanje od nečesa k nečemu. Obseg termina tranzicija združuje v sebi odtenke pomenov, kot sta *prestop in prehod* iz enega stanja v drugo. Ta termin hkrati označuje *prebeg* iz enega sistema (izvirno pri starih Rimljanih: stranke ali stanu) v drugega. V primeru današnjih držav, t. i. novih demokracij, tranzicija poimenuje tisti družbeni proces, s katerim začnejo te po zlomu boljševiškega realsocialističnega režima pospešeno uveljavljati paradigmo zahodnega sociosistema, ki so ga še do včeraj ideološko silovito podcenjevale, mu ugovarjale in ga praktično-teoretsko delegitimirale.

Vsaka besedna raba, ki je pognala korenine v polju javnega komuniciranja/delovanja, je vedno do določene mere *replika* prevladujoči navadi, iz katere izhaja ali s katero se sooča in ji oporeka. V tem pogledu tranzicija ni nikakršna izjema, saj v svoji pomenski konstituciji v javnosti poleg svojih pro-konotacij teži tudi k temu, da bi bila ugovor, povračilo tisti magični besedi iz realsocialističnega besednjaka, na katere slabotna ramena se je zvalilo skoraj celotno breme artikulacije Heglove in Marxove dialektike zgodovine. Gre seveda za *Aufhebung*. V tem smislu želi *tranzicija označiti neko distanco, razdaljo, odmik od Aufhebung*. V svoji contra-konotaciji tranzicija torej noče iti po poti preseganja, prekašanja, prevladovanja, po kateri je šlo v t. i. prehodnem obdobju realsocialistično podvzetje *zavestnega obvladovanja življenja*. Zato, da je tak epohalni poseg nosil v sebi skupaj s sindromom pretencioznosti tudi kal neuresničljivosti, je najtrdnější dokaz prav način, kako je doživel svoj konec. Ni namreč doživel herojske smrti junaka na bojnem polju, temveč se je skrhal, implodiral v farsi, ki je bila še najbolj podobna zmečkanju žabe. Če je torej doba, ki se poraja na drugi strani "prehodnega obdobja v komunizem", v svoji osnovi postsocialistična, potem se je konstituirala prek mehanizma *Verwindung* (če raje zaupamo nemškemu korelatu izraza tranzicija<sup>4</sup>).

Na podlagi doslej sprožene hermenevtike smisla tega krovnega *terminusa technicus* se nam odpira horizont, v katerem postaja manj presenetljiva *inherentna aporetičnost* tistega *sklopa dogajanja* (Geschehen), ki v sebi *skriva/odkriva* sam fenomen tranzicije. Vsako tranzicijsko podvzetje vsebuje tudi občutno dozo zvijačnosti. Izvirna evidenca, do katere se lahko glede na problem, ki je v žarišču našega zanimanja – razsvetljevanje značaja interrelacij med politikom kot podsistemom socialne regulacije in civilno družbo kot sfero socialne samoregulacije, – prebije bistveno, mišljenje kaže prav na to:

(a) da je primarna vloga politike in civilne družbe v ustvarjanju predpogojev za normalno funkcioniranje sistema v bližnji

prihodnosti, saj brez njihove izpolnitve ne more biti nikakršnega sistema – ne danes, ne v prihodnosti. Paradoksalnost take vloge je v tem, da se *šele* v nekem prihodnjem stanju sistema pričakuje, da *začnejo delovati predpostavke*, ki so že konstitutivni pogoji za njegov dejanski (kar pravzaprav pomeni normalen) obstoj. Odtod sledi, da je v času *prehajanja-k-sistemu* njegovo stanje v bistvu *abnormalno, fragilno, krizno in podobno*. Na njegovo nesrečo taka raven aporetičnosti sklopa dogajanja implicira takšno stopnjo kontingentnosti dogodkov, ki se izmika možnosti teoretske konceptualizacije ter eo ipso racionalnega napovedovanja prihodnjega stanja sistema. Brez teh je v *še-ne-sistemu* (*Noch-nicht-System*) vsako krmiljenje z operacijami, z njegovimi deli, sklopi in *še-ne-sistemom* v celoti načelno obsojeno na naključnost.

(b) Glede na to, da so pogoji, interakcije ter funkcije znotraj *še-ne-sistema*, kakršnega v obdobju tranzicije srečujemo v javnosti, po definiciji *neregularni, spremenljivi in nestabilni*, implicira, da pridobivajo zgolj *začasni, manevrsko-taktični značaj*. Namesto da bi bili *strategeme* krmiljenja sistema, postanejo le paliativni ad hoc ukrepi, zamišljeni in izvedeni za to, da kratkoročno pogase požare in s tem nepredvidljivo pojavljajoče se težave vsaj trenutno “pometejo pod preprogo” v pričakovanju, da bo nekega lepega dne prišlo normalno stanje sistema, v katerem se takšne težave že v principu ne bodo mogle več pojaviti.

(c) Glede na to, da se postsocialistična tranzicija kaže kot proces hitrih, mnogovrstnih, večslojnih in polivalentnih socialnih sprememb, ni nič nenavadnega, da jo spremlja veliko *naključij, ambivalenc in anomalij*. V takšnih okoliščinah lahko podsistemi, ki nas zanimajo, učinkovito delujejo le pod pogojem, da so organizirani na način *kriznega menedžmenta*, saj lahko le tako pokažejo svojo zmožnost, da lahko učinkovito utemeljijo in uokvirijo stabilizacijo *še-ne-sistema* (ter *ipso facto* njegovo bolj *zaželeno (wishful) imanentno metamorfozo*) v normalni sociosistem<sup>5</sup> – v nasprotju s *transcendenčno konverzijo*, v katero se neizogibno prej ali slej zataknejo vsi poskusi prelomov kot radikalnih družbenih sprememb – od izrednega stanja do revolucije.

(d) Če nosi v sebi vsaka družbena struktura sledove nekega (kulturno-zgodovinskega) pomena in če ima vsaka socialna funkcija neki namen, potem mora biti tako tudi v primeru postsocialistične tranzicije, pri kateri je že iz samega imena razvidno, da je to neko *teleološko* naravnano socialno gibanje. Če je brezciljno, nesmotrno socialno gibanje

<sup>5</sup> O aporijah ene izmed takšnih soft-absorpcij avtoritarnega režima, njegove mehke “kreativne destrukcije” (J. Schumpeter) oz. “dekonstrukcije” (J. Derrida), ali kakor bi rekli sami, notranje inhibicije hiperpolitičnega, bo nolens volens še marsikaj rečeno, vendar ob kaki drugi priložnosti.

*contradictio in adjecto*, potem mora imeti tudi postsocialistična tranzicija nekakšen jasno določen cilj prehajanja. Vendar se tu pojavijo težave, ki niso samo rezultat pluralizma, polivalence in multidimenzionalnosti ciljev, ki implicirajo multipragmatično naravnost celotnega procesa, temveč najpoprej plod neke imanentne ambivalentnosti fenomenov postsocialistične tranzicije. Aporetičnost ciljev je namreč rezultanta dveh divergentnih vektorjev. Prvi je intencionalno usmerjen k begu od realsocialistične utopije in njenega tuzemskega uresničevanja v obliki avtoritarno-totalitarne države. Ta cilj *bega od ...* bi v duhu terminologije M. Webra lahko imenovali "odčaranje" (*Entzauberung*). Drugi je, v nasprotju s prejšnjim, premik k neki novi destinaciji. Ta *cilj k ...* je prehod k nečemu, kar je sistemu-v-tranziciji zunanje. To *Drugo*, ki deluje kot vzor ter eo ipso gibalo socialne akcije, je model moderne demokratične Države-Nacije. V svojem temelju ima taka teleološka naravnost naravo *zapeljevanja* (*seducere*). Zapeljevati pomeni – ukiniti se kot kavzaliteta preteklosti (*causa efficientis*) in se teleološko (*causa finalis*) konstituirati kot tisto, kar je nezadržno prihajajoča intencionalnost družbene realnosti. Hkratna prisotnost odčaranja in zapeljevanja ustvarja napetost (tenzijo), ki je izvor permanentne krize in stresnega stanja v obdobju tranzicije. Ta fenomen bi lahko poimenovali *tranzicijski šok*.

(e) Če mu že uspe vsaj pragmatično prevladati krizo ambivalence ciljev, preostane še-ne-sistemu problem, na katerega je že davno opozoril Marion Levy, in sicer, da je pretirano poenostavljeno in naivno vsako tisto razumevanje modernizacije, ki hoče vzorec relativno modernizirane družbe preprosto uporabiti za družbo, ki bi to šele hotela postati. Tega se današnji politični voditelji držav v postsocialistični tranziciji, ki mislijo, da je dovolj usmeriti krmilo na Zahod, in že se bo vse samo od sebe uredilo, ne zavedajo v zadostni meri. Ne samo, da *čista vesternizacija oziroma amerikanizacija še ni tranzicija*, ampak je celo dodatni dejavnik destabilizacije, saj spregleda, da je tranzicija kot projekt/podvzetje pospešene modernizacije v svojem temelju aporetična, jih je glede na to, da se ne more opirati na imanentne smotre družbenih sprememb, prisiljena iskati tam, kjer jih ne more najti. Tranzicija za svoje zunanje vzorce ne more uporabljati reperjev, smerokazov, organizacijskih matric in ciljev, ki so jih v drugih zgodovinskih okoliščinah uporabljale družbe, ki so svoj proces modernizacije prehodile po postopni evolucijski poti, saj bi s tem zapadla v paradoksalni poskus *ponavljanja neponovljivega* ali *imitiranja*<sup>6</sup> tistega, kar se upira vsakršnemu posnemanju v bistveno drugačnih okoliščinah. Če torej ni čvrstih paradigmatskih vzorcev družbenih sprememb,

potem je postsocialistična tranzicija proces, ki je neizogibno prepuščen boginji Fortuni (t.j. omahljivi naključnosti).<sup>7</sup>

(f) V primeru, da politika in civilna družba ne uspeva v tej svoji pred-vlogi, lahko z veliko stopnjo verjetnosti pričakujemo začetek regresivnih procesov *disociacij še-ne-sistema* demokratične države v neko *agregatno stanje ali fragilni konglomerat*, v katerem vlada nizka intenzivnost funkcioniranja, "šljajfanje" na mestu, družbeno razsulo, razkrajanje vseh vrednosti (anomija), entropija moči in podobno. Takšna implozija postsocialistične tranzicije bi ustvarila plodna tla za vznik ekscesnih dogajanj, anomalij ter izvensistemskih potez posameznikov in skupin. V takem izrednem stanju interesno-funkcionalna diferenciacija kompleksnosti ne bi bila le v stagnaciji oziroma stagflaciji, ampak bi bila lahko s poenostavljenim uravnavanjem in izenačevanjem vsake kompleksnosti, konstelacije ali konfiguracije, ki se zazdi nevšečna Gospodarjem Trenutka, tudi zelo resno ogrožena. Če bi se postsocialistična tranzicija, podobno kakor njen bližnji prednik -prehodno obdobje, tudi tokrat izkazala kot masiven socialni projekt "generalnega pospravljanja" (sistema s pretežnim poudarkom na formalno-proceduralni plati), brez lastne kulturne identitete, življenjskih impulzov ter mehanizmov kontinuiranega generiranja inovacij, potem takšno pospešeno prehajanje ne bo imelo drugih učinkov kot le tančico ideološke fantazme. Le-ta je tako ali tako vedno pri roki Gospodarjem Trenutka, ki se sprašujejo kako bi lahko laže "prenesli okrog" ter prepeljali svoje poslušne podložnike žejne prek vode. Z Nietzschejevimi besedami bi bil to samo še en (ne)navaden – "zev med dvema ničema". Če temu dodamo še dve pomembni empirični dejstvi: (1) da so bile startne pozicije držav k postsocialistični tranziciji dejansko zelo različne in (2) da poleg tega vsi ti *latecomers* (države zamudnice v modernizaciji) – (do določene mere) z izjemo Slovenije, na začetku niso izpolnjevali niti osnovnega strukturalnega predpogoja za vzpostavitev demokratičnega socio-sistema – tržnega gospodarstva, potem je samo na sebi razumljivo, zakaj je o tem sklopu družbenega dogajanja mogoče formulirati družboslovno teorijo v nekem, za moderne navade precej neobičajnem smislu. Videti je, da nam preostane namreč le iskanje v smeri klasične aristotelske praktične filozofije, ki ima za to priložnost pri roki že izdelan aparat t. i. *topike*. Njena infrastruktura, v celoti usmerjena k razreševanju neponovljivih (unikatnih) problemskih situacij praktičnega življenja, se naslanja na t. i. "obča mesta" (topose, locije), kjer strnjuje kompatibilne izkušnje, ki so se izkristalizirale v sorodnih vrstah situacij. V tem smislu se je mogoče opreti na argument, da je *postsocialistična tranzicija visokorizični proces poistočasenja (Zeitvergleichung)*

<sup>6</sup> *Seveda na tem mestu ne želimo trditi, da smo pripravljeni spregledati pomembnost fenomena posnemanja ali mu odreči vsako relevantnost kot dejavniku v oblikovanju evropske kulture. Ne glede na to, ali gre pri tem za nezavedno ali zavestno (namerno, hoteno, k določenemu cilju naravnano) imitacijo, predstavlja ta osnovni socialni mehanizem pridobivanja znanja, moralnega oblikovanja osebnosti in njene socializacije na podlagi veljavnih/uveljavljenih kulturnih standardov/paradigem obnašanja in delovanja. Imitacija funkcionira tudi na ravni srečevanja različnih kultur, tako da omogoča njihovo komunikacijo, medsebojni vpliv in kohabitacijo v pogojih multikulturnih družbenih skupnosti. Naš skepticizem do relevantnosti imitativne dejavnosti družbenih akterjev znotraj še-ne-sistemov v postsocialistični tranziciji je treba torej razumeti predvsem kot prepotrebno kritično distanco do slepega posnemanja, hlapčevskega sledenja tujim vzorcem in idealom, nereflektiranega epigonstva zahodnih modelov družbene ureditve, čistega plagiranja njihovih življenjskih slogov, vrednostnih norm in političnih praks/form ter nepremišljenega ustvarjanja plodnih tal za množično sugestijo, kolektivno hipnozo in javno evforijo, ki v zavesti državljanov in relevantnih političnih akterjev inducira popolno amnezijo eksplicitne problematizacije tako bistvenih vprašanj, kot so: kaj, kdaj in kje je sploh*

*njujno nekaj imitirati? Čemu se pri tem ne da izogniti? Na kakšen način je treba vse to izpeljati? Do kakšne mere je možno iti v posnemanju Drugega/ drugačnega, ne da bi pri tem ogrozili jedro lastne nacionalne, kulturne in zgodovinske identitete? In končno, kakšne transferenčne matrice se morajo oblikovati, da bi bil sploh mogoč medsystemski diskurz pretoka informacij med različnimi kulturami in da bi bil s tem omogočen operativni transfer kulturnih komunikacij med socio-sistemi razvitih družb kot vzorov ter njihovih bolj ali manj nerazvitih še-ne-sistemov v tranziciji kot imitatorjev?*

<sup>7</sup> Prav v tej smeri G. Tomc brez predsodkov sklepa takole: "Tranzicija, ki smo ji priča, ne vodi nikamor, saj je kontinuirani proces sprememb, na katerega vplivajo številne nepredvidljive kontekstualne situacije" (G. Tomc, 1994; 31). Skrajno konsekvenco takega izhodišča najdemo v Borgesovi zgodbi Loterija v Babilonu. To je parodija neke družbe, v kateri je loterija požrla vse institucije, saj je prišlo do interpolacije Naključja v vse pore družbenega tkiva. Rezultat takega poigravanja z družbeno strukturo je vesplošni indeterminizem. V takem arbitrarnem sistemu Naključnost koincidiira z absolutno mobilnostjo. Trenutna menjava (tauschen) vseh usod zadovoljuje željo po polivalenci, ki pomeni jedro radikalno izpeljane demokracije.

*matric družbenega obnašanja, v katerih se manifestira neistočasnost istočasnega. S tem, da se reflektirano soočijo s kontingentnostjo in nepredvidljivostjo družbenega razvoja sociosistemov na različnih stopinjah realizacije novoveškega projekta modernizacije in pri tem izhajajo iz specifičnih predmodernih izročil, kvazi modernih ideoloških vzorcev in različnih lastnih kulturnih identitet, poskušajo sistemi-v-tranziciji pognati v tek proces pospešene posodobitve. Tak projekt jih sili, da med vzpostavljanjem nove družbene realnosti iščejo nenačelne, kompromisne in praktične odgovore na izziv modernizacije, ki imajo pogosto značaj eklektičnega spajanja izomorfnih, homeopatskih, homoloških ter endogenih matric obnašanja in strategij delovanja na eni strani ter heterogenih, alopatskih, paraloških in eksogenih paradigem na drugi. Njihova kohabitacija je past (aporija) za relevantne podsisteme, ki sociosistemom v postsocialistični tranziciji omogočajo učinkovito krmiljenje. Ti sociosistemi so namreč neprenehoma v nevarnosti, da podležejo sirenskemu klicem, redundantnim (preobilnim) multiplikacijam novih kompleksnosti, pa tudi osiromašujočim redukcijam že dosežene ravni diferenciacije kompleksnosti.*

## 2. Zakon morfogeneze sociosistemov-v-tranziciji

Opirajoč se na do sedaj zbrana empirična dejstva in fenomenološko razodeto bistvo kardinalnih tranzicijskih fenomenov, menimo, da že zdaj razpolagamo z dovolj trdnimi razlogi za formulacijo družbenozgodovinske pravilnosti, ki odločno vpliva na njihovo strukturo, ter profilira in determinira dinamiko takega arhetipa sodobnih družbenih procesov. Zakon morfogeneze še-ne-sistemov v postsocialistični tranziciji se, skratka, glasi:

"Ontogeneza danega posameznega še-ne-sistema na prehodu v razviti sociosistem je pospešena repetitivna in strnjena rekapitulacija sistemogeneze modernih zahodnih družb z inherentnim namenom vzpostavljanja izomorfnih/homoloških socialnih struktur in homeopatskih dinamik avtoregulacije njihovih visoko-kompleksnih medsystemskih interakcij/ interrelacij ter operacij v sistemskem okolju."

### Namesto zaključka – od-ključek

Na tem mestu smo predhodno ugotovitev za zdaj prisiljeni izreči tudi kot – začasno-zadnjo besedo o teh zapletenih rečeh.



K tej problematiki (osvetljeni iz več različnih kotov) se bomo ponovno vrnili ob kaki priložnosti, predvsem ob podrobnejši obravnavi in razlagi osrednjih elementov procesa oblikovanja nehierarhičnega (oz. netotalitarnega) družbenega reda in demokratičnega (oz. evavtoritarnega) usmerjanja družbe v kompleksnih socio-zgodovinskih pogojih postsocialistične tranzicije. Jasno je, da do zdaj ni šlo in da tudi tedaj ne bo šlo le za iskanje enostavnega recepta ali magične formule za razreševanje problemskih situacij, katerih značilnost je vse prej kot enostavnost, ampak za vspodbuditev miselnega razkrivanja bistvenih resnic v disku zu pospešene posodobitve družbenih sistemov v tranziciji. Očitno je torej, da tega problema ne jemljemo v navadnem, vsakdanjem, trivialnem pomenu te besede, temveč v izvornem smislu grške besede *to problema*, ki strne v sebi vse tisto pred-vrženo, predloženo, zadano, tisto pred-postavljeno kot varovalo, kot zastor, kot ščit in končno nekaj, kar je vzniknilo pred in ni zgolj izmišljeno.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> "Posebej nenavadno za prvi pogled je," pravi Ivo Urbančič, "da bi bila znanost oz. vse spoznanje tak problem: tisto postavljeno pred kot varovalo, kot zastor, kot bran, kot ščit za nekaj. Takšno se postavi pred spričo nečesa strašnega in nevarnega: se postavi pred tisto tako zaščiten, zastrto, branjeno, varovanja potrebno tako, da stoji pred strašnim in nevarnim, ki grozi s pogubo. Problem znanosti oz. spoznanja je zato prav tako vprašanje onega – tu še nejasnega – strašnega in nevarnega, ki zadeva Evropo in evropskega človeka" (Ivo Urbančič, 1993; 131–132).

Doc. dr. **Dejan Jelovac** je profesor poslovne etike pri Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani in direktor Zavoda Radio Študent v Ljubljani

#### LITERATURA

- ACKOFF, Russell (1994): *The Democratic Corporation*, Oxford University Press, New York – Oxford.
- ADAM, Frane (1989): Deformirana modernizacija – (realni) socializem med tradicijo in modernostjo, **Družboslovne razprave**, št. 7, Ljubljana.
- (1990): Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije, **Nova revija**, let. IX, april-julij 1990, št. 96–99, Ljubljana.
- (1994): After Four Years of Democracy: Fragility and Stability, Special Issue of *Družboslovne razprave*, št. 15–16, Ljubljana.
- BAUDRILLARD, Jean (1991): *Fatalne strategije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.
- (1991): **Simulakrumi i simulacija**, Svetovi, Novi Sad.
- (1993): **Drugo od istoga**, Lapis, Beograd.
- (1993): **Amerika**, Buddy Books, Beograd.
- (1994): **Prozirnost zla**, Svetovi, Novi Sad.
- (1994): **O zavodjenju**, Oktoih, Podgorica in Grigorije Božović, Priština.
- BECK, Ulrich (1989): Družba tveganja (Predgovor), *Družboslovne razprave*, št. 7, Ljubljana.
- DERRIDA, Jacques (1990): **Bela mitologija**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- (1995): **Sila zakona – Mistični temelj autoriteta**, Svetovi, Novi Sad.
- FINK, Eugen (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- HABERMAS, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (1976): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? V: **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- HEIDEGGER, Martin (1979): **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.  
 (1982): **Mišljenje i pevanje**, Nolit, Beograd.  
 (1976): **Uvod u metafiziku**, Vuk Karadžić, Beograd.
- HUSSERL, Edmund (1991): **Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija**, Dečje novine, Gornji Milanovac.
- JAPP, Klaus (1989): Nova društvena gibanja in kontinuiteta moderne, **Družboslovne razprave**, št. 7, Ljubljana.
- JELOVAC, Dejan (1991): Fenomenologija preobražaja, Naučna knjiga, Beograd.  
 (1989): **Marks i filozofija modernog doba** – Prilog zasnovanju problemsko-sistemske istorije filozofije, prvi tom, Naučna knjiga, Beograd.  
 (1993): Skupinski portret s Persefono, **Razgledi**, št. 18 (1001), Ljubljana.  
 (1993): Pamet v mraku pozne moderne, **Razgledi**, št. 7 (990), Ljubljana.  
 (1994): Spomini z izleta v bližino konservativizma, **Razgledi**, št. 17 (1024), Ljubljana.  
 (1993): Maastrichtski balon, **Razgledi**, št. 14 (1997), Ljubljana.  
 (1995): Sistem vs. življenje, **Časopis za kritiko znanosti**, let. XXIII, št. 174, Ljubljana.
- LUHMANN, Niklas (1968): **Zweckbegriff und Systemrationalität**, J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen.  
 (1984): **Soziale Systeme**, Frankfurt am Main.
- LYOTARD, Jean-Francois (1988): **Postmoderno stanje**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.  
 (1995): **Šta je postmoderna?**, KIZ "Art Preas", Beograd.
- MASTNAK, Tomaž (1991): Vzhodna Evropa po komunistizmu: revolucija in demokracija, **Filozofski vestnik**, št. 2, Ljubljana.
- RIEDEL, Manfred (1973): **System und Geschichte**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- RIZMAN, Rudi (1989): Problema modernosti in modernizacije v kontekstu teoretične sociologije, **Družboslovne razprave**, št. 7, Ljubljana.
- SIEDER, Reinhard (1991): Struktur - Kultur - Alltag - Erfahrung: Sozialgeschichte in kulturwissenschaftlicher Erweiterung, **Filozofski vestnik**, št. 2, Ljubljana.
- TOMC, Gregor (1994): *Life in Transition From Socialism to Post-Socialism and Beyond*, Special Issue of Družboslovne razprave, št. 15–16, Ljubljana.
- URBANČIČ, Ivan (1993): **Zaratustrovo izročilo I**, Slovenska matica, Ljubljana.  
 (1976): **Temelji metode moči**, "Velika edicija Ideje", Beograd.
- VATTIMO, Gianni (1985): **La Fine della Modernità**, Garzanti Editore s.p.a.  
 (prevod v srbsčini) Dani Vatimo  
 (1991): **Kraj moderne**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- ZBORNİK (1988): **Postmoderna – nova epoha ili zabluda**, recenzirali: Gvozden Flego in Nadežda Čačimović-Puhovski, Naprijed, Zagreb.
- WELLMER, Albrecht (1985): **Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- WILLKE, Helmut (1993): **Sistemska teorija razvitih družb**, Znanstvena knjižnica FDV, Ljubljana.
- WISSER, Richard (1967): **Verantwortung im Wandel der Zeit**. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini, Heidegger, Hase & Koehler Verlag, Mainz.

# Kako semiotično misliti družboslovno teorijo in Kako družboslovno misliti semiotično teorijo

## I. Težave sodobne semiotične teorije

*“Some lament the fact that semiotics has not succeeded in establishing itself as a regular discipline. Some proclaim the end of semiotic venture. But the fact that semiotics remains a vast construction site, haunted by nomads of the mind, should on the contrary be celebrated as the best possible omen for its future.”* (Bouissac 1996: 1)

Sodobna semiotična teorija je v obdobju, ko jo tare precej težav. Morda sploh ni pretirano reči, da je sodobna semiotika v nezavidljivo dvoreznem položaju, kajti po eni strani predstavlja eno spodbudnejših in po drugi eno bolj problematičnih raziskovalnih usmeritev. Posledično je seveda v resnih težavah tudi semiotika kot akademska oziroma znanstvena disciplina. Pri tem se največje težave pojavljajo v zvezi z znanstvenim statusom (i), prepoznavnostjo (ii) in pa z možnostmi razvoja (iii). Vendar je izjemno pomembno, da za zdaj to ni toliko problematičnost navzven, kot je problematičnost navznoter. Zdi se, da se sodobna semiotična teorija močno oddaljuje od svojih korenin in hkrati nekako obotavljajoče stoji na razpotju, pri čemer je popolnoma jasno, da bo odločitev za nadaljevanje, ki bo brez dvoma prišla zelo kmalu, nepovratno ključna za njeno nadaljno usodo.

(i) V zadnjih nekaj letih se je znanstveni status semiotike



radikalno spremenil in prav to je morda smiselno interpretirati kot bistven razlog trenutnih težav semiotične teorije. Medtem ko se je v obdobju preboja šele oblikoval njen prostor med uveljavljenimi akademskimi pristopi, danes semiotike enostavno ni več mogoče spregledati. Še pred časom je bila semiotika morda komaj kaj več kot popularna epistemološka možnost, modna raziskovalna usmeritev ali pa teatralno inovativen metodološki prijem; ne prav daleč nazaj so bili prav to argumenti nekaterih ključnih teoretikov za njihovo semiotično udejstvovanje. Semiotika se je pri tem vselej samodefinirala kot veda o označevanju, reprezentaciji in komunikaciji in znotraj tako postavljenega interesnega področja sta bili možnost eklektičnega poenotenja raziskovalnega polja po eni strani in pa možnost poznanstvenjenja pristopa, ki ju je semiotična perspektiva ponujala, le še dodatni ugodnosti. V formalnem smislu je danes razlika v tem, da je semiotika že institucionalizirana in tako predstavlja akademsko legitimno raziskovalno prakso; čeprav pa je dejstvo, da je število semiotičnih oddelkov po univerzitetnih ustanovah (za zdaj) mogoče naštetih le za dober ducat. V tem formalnem smislu ima semiotika zato še vedno nekako marginalno pozicijo, vendar pa se ne morem znebiti občutka, da je že s prvim izključno semiotičnim oddelkom izgubila velik del intelektualne privlačnosti in mamljive draži, po kateri je bila značilna v šestdesetih in sedemdesetih letih.

Vsebinsko gledano pa se zdi razvoj sodobne semiotične teorije povsem premočrten. Razvoj od trendovskega 'Weltanschauung', ki se je v začetku agresivno uveljavljal v delih nekaterih vodilnih humanistov svojega časa, do vplivne raziskovalne usmeritve, je bil mogoč predvsem zato, ker se je semiotika vseskozi dobro navezovala na obstoječe in uveljavljene akademske discipline. Tako se je v začetku semiotična teorija močno naslanjala na lingvistiko (naprimer praški lingvistični krožek z Jakobsonom, Mukašovskim in drugimi; danski glosematiki oziroma Hjelmslev in sodelavci; šola iz Tartuja z Ivanovim, Lotmannom, Upsenskim itd.), na filozofijo, in sicer predvsem na pragmatizem in fenomenologijo, kasneje tudi na različne oblike psihologije (denimo: behaviorizem in Morris, psihoanaliza in Metz, fenomenološki gestaltizem in Merlau-Ponty itd.). Za to zgodnejše obdobje pa seveda še ni bilo mogoče govoriti o enotnem semiotičnem polju ali paradigmi. O čem podobnem je mogoče govoriti šele z nastopom sodobnih semiotičnih teoretikov, ki so predvsem s svojim organizacijskim delom različne raziskovalne skupine povezali in med njimi omogočali ustvarjalno komunikacijo. Pomembna imena so v tem smislu Umberto Eco, Thomas A. Sebeok, Achim Eschbach in drugi; pomembni prelomni dogodki

pa so predvsem ustanovitev mednarodnega semiotičnega združenja (IASS); ustanovitev stalnih knjižnih zbirk pri uveljavljenih založbah de Gruyter in Indiana University Press, namenjenih izključno semiotičnim tekstom; lansiranje več znanstvenih revij, posvečenih semiotičnim študijam, naprimer *Semiotica*, *VS*, *Transactions of the Charles Peirce Society* itd.

Konec sedemdesetih in v osemdesetih letih je zato semiotika postajala nekakšen "supermarket idej" (Dascal 1983: 61). Na ta način ni trajalo dolgo, da so svoje mesto pod streho semiotike dobile različne usmeritve in različna raziskovalna področja: vse od fenomenologije, etnometodologije, analitične filozofije ter empiričnega neopozitivizma in kritičnih teorij, pa preko antropologije, kognitivistike, komunikologije, kulturologije, sociologije, psihologije in tako naprej in naprej do najskritejših kotičkov intelektualnih prizadevanj.<sup>1</sup> Vendarle pa je takšno množično in večinoma neselektivno vključevanje vsega, 'kar leze in gre', v semiotiko postalo kmalu dvorezno za samo semiotično teorijo in njen znanstveni status. Po eni strani je semiotika sicer pridobivala znanstveno legitimnost, po drugi pa je postajala vse manj razločljiva. Prostor med znanostmi si je pridobila z rastočim korpusom semiotičnih tekstov, problemi nerazločljivosti pa so se pojavljali zaradi rastočega obsega pridruženih in integriranih področij oziroma disciplin.

Kvantiteta, ki je ni bilo mogoče spregledati, je sicer povzročila, da se je mesto semiotičnega raziskovanja enakovredno uvrstilo v akademske vrste, toda slednje je sprožilo tudi resne ugovore, da semiotika vendarle še ni zrela znanstvena usmeritev, da je prizgodaj ponudila sintetični znanstveni model, da vključuje vse in zato ne pojasnjuje ničesar, da "privlači zgolj naivne zagovornike, ne pa resnih znanstvenikov" (Maranda 1989) itd. Odgovore na takšne kritike so semiotični teoretiki ponujali na štiri načine<sup>2</sup>: nekateri so iskali še trdnejše povezave med semiotiko in drugimi akademskimi disciplinami, denimo biologijo, antropologijo, psihologijo itd.; precej jih je iskalo trdne korenine v (evropski) zgodovini filozofske misli: sv. Avguštin, Aristotel, Platon itd.; nekaj pomembnih avtorjev je iskalo bolj trdne, rigidne znanstvene okvire semiotične analize, kot denimo Eco (1976) ali Pelc (1983); precej pa se jih je sklicevalo na poenoteno terminologijo in zato (navidezen) konsenz o pomenskih vrednostih ključnih konceptov.

Prav zaradi tega so se pojavili dvomi o tem, kaj semiotika kot intelektualni projekt sploh predstavlja. Sebeok je v tem smislu zabeležil: "Confusion reigns both among and beyond the cognoscenti as to whether semiotics is an approach, or field or discipline, or method, or theory, or science, or a disease." (1986: 19) Desetletje kasneje pa še vedno ni nič drugače. Sonesson, denimo, ugotavlja nespremenjeno stanje: "It still seems to be

<sup>1</sup> Zgovoren in predvsem pregleden prikaz vsega tega je mogoče najti, denimo, v Nöthovem "priročniku" (1995: 4–7). Precej pa razkrivajo tudi indeksi naslovov v zbirkah *Advances in Semiotics*, v revijalnem semiotičnem tisku in v sporedih semiotičnih kongresov.

<sup>2</sup> Bolj poglobljeno analizo teh odgovorov sem predstavil v neki drugi razpravi (Pinter v tisku), zato na tem mestu podrobnejše argumentacije ne bom ponavljal.

<sup>3</sup> Še pred kakšnim desetletjem je bila takšna kategorična razdelitev manj problematična. (prim. Justin 1990). Od tedaj pa je postalo jasno, da so brez pravih naslednikov nekatere evropske humanistične šole, zaradi katerih je bilo neameriško oziroma strukturalizmu sorodno ukvarjanje z znaki smiselno označiti kot "evropsko smer" (Justin 1990: 173). Tako je očitno, da se pomembnosti danskih glosematikov spominja le še Eco; praškega lingvističnega krožka in ruskih tartujevcev pa praktično nihče.

<sup>4</sup> Mnogi vplivni analitiki (predvsem nesemiotiki) v zadnjem času imajo velike probleme z razlikovanjem med semiotiko in semiologijo, naprimer Jon Baggaley (1980: 8), Graeme Turner (1993: 44–45) ali Scott Lasch (1993: 182) obravnavajo le po eno od obeh. Denis Poniž (1993: 109) je obe disciplini med seboj celo zamešal in semiologiji pripisal značilnosti semiotike in obratno. Drugi, kot so Judith Lazar (1993: 85), John Fiske (1994: 40), Dennis McQuail (1983: 130) itn., pa obe možnosti sploh kar izenačijo.

impossible to establish a consensus among all semioticians on what semiotics is all about; and many semioticians will not even care to define their discipline." (1996: 44)

Ključni problem, ki ga glede tega vidim v navezavi z znanstvenim statusom semiotične teorije, je natančno v tem, da navkljub velikem soglasju o slabosti in neustreznosti ponujenih odgovorov, predvsem pa o neustreznosti scientifikacije semiotične teorije, to stanje še vedno ni preseženo. Na vprašanje o znanstvenem statusu večina sodobnih semiotičnih teoretikov še vedno ponuja omenjene odgovore, čeprav se v istem dahu zaveda njihove epistemološke impotence.

(ii) Čeprav je sodobna semiotika izjemno raznovrstno in vsestrano raziskovalno področje, je vseeno treba ločiti njen sodobni teoretski korpus na dva prepoznavna in relativno avtonomna dela. Prvi del oziroma dominantno razumevanje semiotike se je oblikovalo med avtorji, ki delujejo ali gravitirajo v Raziskovalnem centru za jezik in semiotične študije pri Univerzi Indiana v Bloomingtonu, v ZDA. V tem krogu delujejo avtorji, kot so Eco, Sebeok, Deely, Krampen, Shariff in drugi. V dominantno smer sodobne semiotične teorije pa nekako sodijo tudi Kanadčani, kjer je osrednji predstavnik Paul Bouissac, pa Skandinavci, kjer so vplivni predvsem Šved Göran Sonesson, Finec Eero Tarasti in drugi, nekaj italijanskih semiotikov, kot so Parmentier, Colapietro, Ponzio in še nekateri; ne nepomembne vloge pa igrajo v tej dominantni smeri tudi nekateri poljski, španski in nemški avtorji. Drug velik kos sodobne semiotične teorije pa sestavljajo protagonisti psihoanalitične, (post)strukturalistične ter kritične semiotike. Ti teoretiki, ali "semiotična levica" (Lash in Urry 1994: 31), denimo Blanchard, Gottdiener, Simpkins, Hall in Fiske ter njihovi sodelavci iz 'cultural studies' šole, teoretiki okoli revije Screen in tudi okoli nekaterih drugih revij o filmski teoriji, izvirajo predvsem z Otoka, Avstralije in Francije ter delno tudi iz ZDA in Italije.

Navkljub očitni divergenci dveh osrednjih usmeritev, pa je sodobna dela semiotične teorije pravzaprav nemogoče razdeliti po enostavnem in uveljavljenem kriteriju, ki ima že tradicionalno veljavo, in sicer na semiotične in semiološke<sup>3</sup>. Takšna razdelitev, ki mnoge tudi danes zelo očitno bega<sup>4</sup>, je smiselna le za identificiranje dveh različnih idejnih tradicij (Singer 1984; Pinter v tisku), torej za raziskovalne pristope, ki so semiotiko pravzaprav uvedli. Produkcija semiotične teorije od poznih osemdesetih dalje pa te tradicionalne dihotomizacije ne podpira več. Sodobne obravnave je namreč težko ločiti po kakršnemkoli kriteriju izključnosti, saj ob določenih problemih združujejo tako semiološke kot tudi semiotične nastavke, pojme in metode. Poleg tega pa je vse več obravnav, ki se same kvalificirajo kot semiotične, vse manj vezanih na izvorno

semiotično tradicijo. Pogosto vez vzdržujejo le še v nekaterih točkah in ne v celotnem korpusu idej, kakor je bilo to še v sredini tega stoletja. Zanimivi konceptualni problemi, ki pa vendarle ostajajo točke divergence med obema osrednjima smerema sodobne semiotične teorije, so proces/sistem in pa diadnost/triadnost. Pomembno ločnico med dominantnim razumevanjem semiotike in semiotično levico pa je mogoče potegniti tudi glede na središčne momente pozornosti: interpretacija vs. dekodiranje, panhronija vs. diahronija artikulacije znakov, kontinuiranost vs. diskontinuiranost, pragmatika vs. naturalizem (Pinter v tisku).

Prepoznavnost semiotike pa ni problematična v tem smislu, da je kot take ne bi bilo več mogoče prepoznati izmed drugih raziskovalnih pristopov, čeprav so ugovori, da je semiotika le ime, za katerim ni ničesar, dejansko zelo pogosti. Celo nasprotno. Pojmi, izpeljani ali drugače povezani s semiotiko, so precej pogosto v rabi in celo dobivajo vedno nove pomenske povezave celo izven semiotičnega polja samega. Oznaka semiotično se namreč uveljavlja kot prepoznaven atribut, za katerega referent se zdi, da je, oziroma naj bi bil zelo čvrsto situiran. Toda, vprašanje prepoznavnosti je konstituirano drugje. Jedro problematičnosti ni v neprepoznavnosti kot taki, temveč v tem, da je dejansko neprepoznavno tisto, kar prepoznavnost sploh legitimira. Problem je namreč v mitizirani podobi semiotike, kajti polje semiotičnega se je tako neobvladljivo razširilo, da je zelo umestno vprašanje o njegovi dejanski identiteti. Morda je celotno polje sodobne semiotične teorije na videz ustrezno projekciji o vse vključujoči vedi o znakih, ki jo je napovedal Saussure; morda je tudi v skladu s Peirceovim projektom o 'doktrini znakov', toda če bi to držalo, bi bila situacija paradoksalna. Trenutno stanje v semiotični teoriji in pa napovedano stanje, ki sta ga na svojih teoretskih premisah zgradila Peirce in Saussure, bi bila v tem primeru popolni nasprotji. Dejanska situacija bi bila negacija njunih premis in zato tudi ovržba epistemološke logike, po kateri sta do definicije prišla kot utemeljitelja. Glede na to torej, da situacija ni v skladu z napovedano, je treba zaključiti, da semiotika ni več to, kar sta Peirce in Saussure menila, da bo, ampak nekaj drugega.

Vsaj tri bistvene stvari, ki jih je treba prepoznati v sodobnem stanju, so namreč značilno in radikalno drugačne od tistih, ki sta jih napovedala oziroma ki sta si jih želela Peirce in Saussure. Prvič, Peirce in Saussure, popolna sistematika bi se verjetno ne strinjala z nepovezanim korpusom obravnava in nesistematično obdelanim poljem, ki je načrtano; drugič, osredičenje logike, ki je teoretsko ključna pri Peirceu, nekoliko manj pri Saussureju, v sodobnih obravnava praviloma izostaja; tretjič, predvsem obe osrednji semiotični usmeritvi sta v izjemno težavnem položaju

glede metapozicije, ki si jo (implicitno ali eksplicitno) lastita in ki jima glede na izhodiščne premise, kakor sta jih postavila Peirce in Saussure tudi pripada. Toda, če stvari očitno kažejo na drugačno stanje, kaj pa je potem semiotika; kaj bi sploh lahko bila, če je očitno, da ne more biti tisto, o čemer sta govorila oba njena očeta? In v tem je problem prepoznavnosti: semiotika je navzven prepoznavna kot nekaj, kar ne more biti. Da pa je vzrok problema izključno notranji, torej na ramenih semiotičnih teoretikov samih, pa je jasno po tem, da se avtorji obeh osrednjih semiotičnih usmeritev še vedno sklicujejo na svoja idejna očeta pri oblikovanju identitete svojega področja.

Težava, ki jo vidim, je torej v tem, da se, čeprav je povsem očitno, da referent pri identificiranju semiotike ne moreta več biti obe že konvencionalizirani napovedi njenih dveh idejnih očetov, semiotični teoretiki še vedno sklicujejo nanju in ju privzemajo za utemeljevanje svojo identitete. Še večja težava je, da se zaradi tega sploh ne ukvarjajo s tem, kaj semiotika je oziroma kako jo identificirati.

(iii) Glede na zgoraj predstavljene težave semiotične teorije, so možnosti njenega nadaljnega razvoja izjemno problematične. Gledano z logiko semiotične teorije same, bi bil zaključek, da pešajo, celo neizogiben. Da so te težave bolj notranje kot zunanje, je povsem jasno po tem, da je mogoče na semiotično noto še vedno producirati velike količine tekstov. Vendar pa je hkrati težko spregledati, da so ti vse manj prepričljivi oziroma da izgubljajo izrazito semiotičen ton. Če izluščimo čelni značilnosti obeh osrednjih usmeritev v semiotični teoriji, je očitno, da se največje težave glede nadaljnega razvoja semiotične teorije pojavljajo prav v zvezi z njima. Težava za semiotiko je seveda v tem, da je prav na teh mestih tudi najlažje pojasniti in legitimirati izgleda za razvoj. Za frankofonski opus semiotičnih študij, ki so dolgo veljala za izjemno drzno in kritično, se pogosto pojavljajo ocene, da je vedno manj aktualen in inovativen; po ostrih kritikah pa tudi ni več videti, kako naj se ta tradicija zopet postavi na trdne noge in na pozicijo, ki jo je še nedavno tega imela. Medtem po posameznih znanstvenih disciplinah, kjer je bilo strukturalistično idejno nasledstvo trdno zasidrano, metodo samo že izrivajo in zamenjujejo druge možnosti, s čimer ta del semiotične teorije izgublja pomembno oporo. Po drugi strani se dominantna usmeritev v semiotični teoriji približuje točki, ko ne bo več področja, ki bi ga bilo mogoče uspešno integrirati v semiotično polje. Njen zunanji videz sicer ne kaže ničesar strašnega, toda epistemična neproduktivnost, ki je neposreden rezultat pansemiotičnega inkluzivizma, to je znanstvene politike tega dela semiotične teorije, je navznoter vse bolj pereča. Predmetu obravnave namreč ni omogočeno, da bi lahko

presegel izhodiščno metodično zamejitev ali tisto, čemur Močnik pravi "začetna intuicija naivnega branja" (Močnik 1989: 217), in sicer predvsem zato, ker je nesistematično razpršen in na ta način oropan takšne možnosti.

Poleg težav na najbolj izpostavljenih mestih obeh osrednjih semiotičnih usmeritev pa je za sodobno semiotično teorijo izjemno problematičen tudi njen odnos do same sebe kot metapozicijskega oziroma superpozicijskega pristopa. Obe sta bili namreč semiotiki prirejani že v delih obeh utemeljiteljev<sup>5</sup>. Superpozicija je določena kot pozicija konkretnega znanstvenega pristopa, semiotične teorije, ki predstavlja krovno ogrodje za raziskovanje pojavnega in pomenskega sveta. V spisih C. S. Peircea je superpozicija vselej v ospredju pozornosti; v njegovem teoretskem sistemu je namreč semiotika legitimna za proučevanje vse reprezentacijske dejavnosti (Peirce 1931–58: 1–191), torej tudi mišljenja, argumentacije in artikulacije. Superpozicija semiotične teorije pri Saussureju ni povsem elokventna, četudi pravi:

"Jezik je sistem znakov, ki izražajo ideje, in je torej primerljiv s sistemi pisav, abecedami gluhtonemih, simboličnimi obredi, vljudnostnimi formulami, vojaškimi signali itd. Vendar je najpomembnejši izmed teh sistemov." (*de Saussure 1994: 34*)

Na to superpozicioniranje Saussurjeve teorije je kasneje opozoril predvsem Barthes, ki je postuliral jezik kot označevalni sistem par excellence, kot sistem, na katerega se vsi ostali označevalni sistemi šele nanašajo.

Metapozicija je po drugi strani določena s pogledom na raziskovalni pristop sam, in tudi na druge, konkurenčne raziskovalne pristope. Pri Saussureju je opredelitev te pozicije manj znana (Sonesson 1996: 44) kot pri Peirceu. Kljub temu pa je njena predstavitev nedvoumna:

"Daleč od tega, da je objekt tisti, ki predhodi zorni kot, zdi se, da je zorni kot tisti, ki ustvari objekt; plega tega nam nič ne govori vnaprej, da je nek način obravnavanja dejstev boljši ali superioren nekemu drugiemu." (*de Saussure 1994: 40*)

Nedvoumno je namreč nakazana možnost in celo potreba po proučevanju različnih pristopov in torej tudi njegovega. Peirce na drugi strani metapozicijo elaborira že v izhodišču, in se nanjo konstantno sklicuje. Ukvarjanju z raziskovalnimi pristopi in metodami dobi v Peirceovi terminologiji celo svoje ime, *methodeutika* (*methodeutic*), in predstavlja disciplino, ki: "proučuje metode, ki bi jim morali slediti v raziskovanju (...) predstavljanju in (...) aplikaciji resnice." (Peirce 1931–1958: 1–191) Z vidika logike in v navezavi na drugo trihotomijo znakov, ki jo je razvil Peirce, pa je *methodeutika*: "doktrina o splošnih pogojih referiranja Simbolov in drugih Znakov na interpretante, ki jih želijo determinirati." (Peirce 1931–1958: 2–93)

<sup>5</sup> Podrobnejšo diskusijo o tem je v Sonesson (1996), Tejera (1988), Eco (1984), Prieto (1975) idr.

Problematičnost meta- in super pozicije je v več konkretnih pomanjkljivostih. Na konkretni ravni: avtorji dominantne usmeritve v semiotični teoriji se praktično ne lotevajo poglobljenega proučevanja jezikovnih praks označevanja, zagovorniki kritične semiotike pa svoje analize izpeljujejo skoraj izključno iz jezikovnega označevanja. Najbolj pomembno pa je to, da sodobne obravnave iz obeh osrednjih tradicij metapozicijo izrazito premalo ali pa je sploh ne tematizirajo; kakor da prvi razumejo Peirceovo sto in več let staro filozofsko argumentacijo za alibi lenobnosti in kot da je druge utrudila derridajevska preokupacija z metapozicijo in otopila barthesovska realizacija superpozicije.

Obstaja pa tudi problem drugačne vrste, ki zadeva razvojne smernice. Vse težje je namreč v sodobnih obravnavah slediti navezavam na semiotično tradicijo ali iz njih celo deducirati izvirne semiotične premise. V vse več primerih se celo zdi, kot da je semiotika pojmovno pribežališče, ki ga v sili poiščejo nekateri avtorji in njihovi projekti, da se pod oznako 'semiotično' znanstveno legitimirajo.

Težave razvojnih perspektiv semiotične teorije, katerih indikatorji so inherentni konkretnim teoretskim obravnavam, so torej večrazsežne. Smer oziroma smeri reševanja so sicer izvorni semiotični zastavitvi pertinentne, toda ni videti, da bi jih sodobni semiotiki ubirali s kakšnim velikim navdušenjem.

\*\*\*

Povsem pred kratkim pa so izšle tri knjige, ki razvojni potencial semiotike napovedujejo manj črnogledo. Gre za uredniško delo očeta in sina, Thomasa A. Sebeoka ter Jeana Umiker-Sebeoka (1995), ki prinaša semiotično izvirne načine obravnave vizualne komunikacije in percepcije, monografijo Thomasa Dadessia (1995), ki poskuša prestopiti mejo, ki jo neupravičeno postavljajo sodobni semiotični teoretiki pred kognicijo, ter avtorski projekt Klause Bruhna Jensena (1995). Morda je treba pričakovati nadaljnje premike semiotike predvsem v teh treh smereh. Namen pričujočega besedila je predvsem v tem, da prikaže in preveri možnosti izhoda iz zagat, kakor ga je v svojem projektu ponudil Jensen.



## II. Epistemološke osnove semiotičnega postavljanja družboslovne teorije...

*“There is an uneasiness that has spread throughout intellectual and cultural life. It affects almost every discipline and every aspect of our lives. This uneasiness is expressed by the opposition between objectivism and relativism, but there are a variety of other contrasts that indicate the same underlying anxiety: rationality versus irrationality, objectivity versus subjectivity, realism versus antirealism.” (Bernstein 1983: 1)*

Razdeljenost sodobne semiotične teorije je z določenega vidika popoln odsev bipolarnega razmerja epistemološke polariziranosti, ki ga vidi Bernstein. Čeprav se njegovo (1983) konceptualiziranje znanstvenih teorij za ene in druge zdi na prvi mah skoraj manično ali vsaj nasilno, je vendar treba imeti pred očmi, da je njegovo razumevanje obeh pojmov nekoliko manj konvencionalno in precej bolj odprto. Tako je združevanje, naprimer, Fregeja, Husserla, Popperja in zgodnjega Wittgensteina pod oznako objektivisti, ter Rortyja, Feyerabenda, Kuhna in poznega Wittgensteina pod oznako relativisti, lahko interpretirano napačno, če kriterij, po katerem Bernstein posamezne avtorje razporeja pod obe kategorični oznaki, ni jasno predstavljen.

“Z ‘objektivizmom’ mislim na temeljno prepričanje, da obstaja ali da mora obstajati neko stalno, ahistorično ogrodje ali matrica, na katero se lahko na koncu sklicujemo v določanju značaja racionalnosti, znanja, resnice, dobrote ali pravičnosti.” (Bernstein 1983: 8)

“Kakor sem karakteriziral relativista, je njegova ali njena temeljna teza, da ne more biti višjega poziva kot na dano konceptualno shemo, jezikovno igro, niz družbenih praks ali zgodovinskih epoh.” (Bernstein 1983: 11)

Kriterij je torej pri Bernsteinu razumevanje dometa spoznavnega prizadevanja in tragična razklanost, o kateri govori, je očitno najprej v cilju in šele potem v pristopu. Na ta način, ko dobimo posplošene konceptualizacije, je mogoče izločiti performativno kontradikcijo vsake od polariziranih pozicij. V grobem rečeno sta obe razkriti z naslednjim: relativizem zaradi relativizma ne more svoje pozicije utemeljevati za edino pravo oziroma resnično, objektivizem pa v iskanju univerzalne sheme predpostavlja takšno univerzalno shemo, saj iz nje pričinja iskanje.

Morda je vendarle pretirano govoriti o tragični nepremostljivosti razkola, kakor ga predstavlja Bernstein. Namreč, “skupini imata mnogo skupnih resursov, kot sta način komunikacije v naravnem jeziku in temeljni niz elementarnih

družbenih norm vljudnosti, konformnosti itd.” (Solomon in Ziman 1994: 17). Povedano drugače, akademski zagovorniki vsake od smeri enako skrbijo za svojo plačo, napredovanje, promocijo, znanstveni ugled in dobro ime, kar “dodaja drugačno dimenzijo njihovemu boju za pravo znanost” (ibid.).

Za sodobne semiotične teorije je kljub temu treba reči, da med obema osrednjima usmeritvama vendarle ne vzpostavljajo tako tragičnega razkola, kot po Bernsteinu obstaja v družboslovju in humanistiki nasploh. Ni kakšnih paraakademske metod vzajemne ekskomunikacije, paranoidne diskreditacije ali česa podobnega. Kar obstaja kot ključen atribut razkola, pa je med obema semiotičnima usmeritvama epistemološko razhajanje. V pričujočem razdelku bom zato najprej poskusil vmestiti epistemološke kontroverze med dominantno in kritično smerjo v semiotični teoriji v širše epistemološke polje in sodobne dileme, ki ga določajo. To vprašanje je zanimivo vsaj zaradi več razlogov: najprej zaradi že omenjene pomanjkljivosti v sodobnih semiotičnih teorijah, v katerih iz takšnih ali drugačnih razlogov epistemološka tematizacija praviloma umanjka; zanimivo je tudi zato, ker ni videti, da bi v objektivu sodobne epistemologije semiotična teorija predstavljala kakšen zelo pomemben epistemološki problem – čeprav to, kot že prikazano, nedvomno je; in nenazadnje je to vprašanje zanimivo tudi zaradi semiotične specifičnosti epistemologije same.

\*\*\*

Če je ključen epistemološki premik v zadnjem času prinesla podmena, ki v začetku *predpostavlja konstruiranost realnosti* kot svoje spoznavno izhodišče, potem je treba ugotoviti, da je bila sprva sprejeta relativno slabo (Geeland pred objavo; Fuller 1991; Knorr-Cetina 1994), ker je pač relativizirala tedaj prevladujoče ‘ortodoksno’ razumevanje realnosti kot objektne in zapopadljive stvarnosti; ker je torej problematizirala razumevanje, da so vsi pojavi v tej tako imenovani realnosti lahko kot kamni, ki jih človek zgrabi, meri in jih meče ob tla ob različnih poskusih. Vendar pa se je v zadnjem času zgodila “modnost” (Luhmann 1988: 7) tega tretjega epistemološkega izhodišča, ki je značilno različen od obeh starejših pristopov k znanju in znanosti, iz natančno istega razloga (Fuller 1994). Predvsem se je izkazalo, da znanstveni projekt objektivistov ni bil ravno uspešen, še najmanj v smislu uniformiranja epistemoloških pozicij na različnih področjih znanosti. Kot njihovo radikalno nasprotje, subjektivistične pozicije v epistemološkem pristopu, pa pač “danes niso več žive opcije” (Bernstein 1983: 12). Relativizem kot druga vrsta zoperstavitvi

epistemološkem objektivizmu pa, kar je bilo povsem v skladu s svojim temeljnim sporočilom, tudi ni pokazal agresivnih ambicij po uniformiranju epistemološkega pristopa.

Vendar pri konstruktivizmu ne gre za odnos binarne opozicije do konkurenčne epistemološke doktrine, kot je šlo denimo v primeru subjektivizem – objektivizem ali objektivizem – relativizem, kajti temeljna konstruktivistična predpostavka, da “nam je zunanji svet kot ‘objektivna resničnost’ kognitivno nedostopen” (Škerlep 1995: 776) ni v temeljih zatresla le objektivistične spoznavne podlage družboslovja, temveč je po drugi strani tudi problematizirala ekskluzivizem subjektivističnih spoznavnih pozicij.

Rešitev, ki jo ponuja konstruktivizem, je razmeroma enostavna. Ne odreka se ničemur, kar je kot končna instanca postulirano v že obstoječih ekstremnih epistemoloških pristopih; subjektivnemu kognitivnemu aparatu namreč sopostavlja okolje kot zunanjo realnost, ki je v nekem smislu “medij” (Maturana in Varela 1980: xvi), katerega vloga je, da sproža posameznikov kognitivni aparat, s čimer se slednji lahko samorealizira. Čeprav po Bernsteinovi kategorizaciji v bistvu konstruktivizem nagiba na stran relativizma, je modnost<sup>6</sup> te epistemološke odločitve predvsem v tem, da vendarle ponuja tretji izhod, konsistenten s sodobnim duhom časa, pri iskanju točke, okoli katere je mogoče graditi znanje. Modernost konstruktivizma je sicer predstavljena v nekoliko drugačno luč, ko ugotovimo, da ima filozofske korenine že v Humovem problemu indukcije. Sam problem indukcije, kljub temeljitim poskusom, kakršen je bil denimo Blackov (1934) ali Popperjev (npr. 1994), vendarle ni dokončno razrešen, zato je smiselno zaključiti, da je bilo prav to bistven posredni dejavnik pri uveljavljanju konstruktivizma. Korenine konstruktivizma je mogoče iskati tudi po drugi poti, in sicer se lahko iskanje osnov konstruktivizma ustavi pri Gianbatisti Vicu in njegovi *De antiquissima italorum sapientia* iz 1710, v kateri je “človekovo vednost omejil na takšne reči, ki jih s pomočjo mentalnih operacij v glavi lahko sestavi iz elementov.” (Miheljak 1995: 197) Toda, Vicova konceptualizacija vednosti vendarle ne more biti tako pomemben dejavnik pri uveljavljanju konstruktivizma, kot je prav problem indukcije, ki se ga dejansko ne more izogniti nobena resnejša epistemološka študija.

Vsekakor je aktualnost konstruktivizma velika in “danes je že skoraj nemogoče najti intelektualca, ki ne bi pisal besede ‘realnost’ v narekovajih” (Lears v: Luthar 1996: 183 op. 4). Vendar pa pozicija konstruktivizma nikakor ni neproblematična, četudi je hkrati treba poudariti, da se zdi neizogibna in da jo je nujno treba upoštevati ob iskanju epistemologije, ki bi presejala domet ‘sektaško’ zastavljenih spoznavnih teorij. Ne le, da je

<sup>6</sup> Konstruktivizem je upliven predvsem v nemškem družboslovju, mimo tega pa že tudi dominira v specializiranih raziskovalnih področjih, naprimer na področju t.i. “educational theories”, v psiholingvistik, v socialni psihologiji itd. (gl. Geeland (v tisku), Solomon in Ziman (1994), Knorr-Cetina (1994), Mali (1994), Miheljak (1995), Luthar (1995).

konstruktivizem nujen za doseganje tistega, čemur recimo Giddens pravi "postempirične" filozofije znanosti, ampak je nujno potreben tudi za razpoznavanje in utemeljevanje problematičnosti različnih subjektivističnih spoznavnih teorij.

Vzporedno s konstruktivizmom se je pojavilo tudi nekaj drugačnih poskusov, kako postaviti epistemološko pozicijo, da bi rešili epistemično neproduktivnost polarizirane epistemologije. Tako naprimer Bernstein (1983) po analizi obstoječega stanja epistemološko rešitev vidi v povratku na *praxis*. "Kar je postalo očitno, je to, da premik preko objektivizma in relativizma ni le teoretični problem, temveč praktična naloga." (Bernstein 1983: 230) Rorty, denimo, pa je še bolj radikalen, saj rešitev problematike vidi v tem, da pozabimo, da sploh je. Njegova ideja je, da epistemologije kot take ni več treba razumeti drugače kot v terapevtski vlogi. Saj "če so trditve utemeljene preko družbe in ne preko značaja notranje reprezentacije, ki jih izražajo, poskus izoliranja *privilegiranih* reprezentacij ni smiseln." (Rorty 1979: 174) S tem pa ostane brez smisla tudi epistemološki projekt, ki za metodičnim spoznavnim aparatom skriva tisto, čemur Rorty ž(š)aljivo pravi privilegirano.

Vendar pa, kakor so ideje teh dveh avtorjev pomembne, nobena ni brez slabosti niti ni nobena združila epistemološkega polja, torej prizadevanj drugih v skupnem imenovalcu. Obema je skupno, da skušata rešiti epistemologijo s tem, da jo vprežeta drugje, s čimer je problem postavljen ven iz dometa spoznavne teorije. Zdi se, da je boljše pot reševanja ubral Giddens, ki je na epistemološki ravni poskusil oba razklana pola rešiti na ta način, da jih je mislil skupaj. Piše namreč, da njegova teorija strukturacije zadovoljivo rešuje konceptualni razkol med subjektivizmom in objektivizmom, kajti: "Teorija strukturacije je osnovana na premisi, da mora biti ta dualizem 'med objektivizmom in subjektivizmom' rekonceptualiziran kot dvojnost – dvojnost strukture." (Giddens 1984: xxi) Problematičnost enega pola je odpravljena tako, da je sopostavljena drugemu. Metodološke posledice tega pa so, da raziskovalna domena ni več "niti izkustvo posameznega akterja niti obstoj kakršnekoli oblike družbene totalnosti, temveč socialne prakse, razvrščene v prostoru in času" (Giddens 1984: 2). Toda, kar v bistvu manjka Giddensu, je s svojim prehodom med okoljem in subjektom ponudil že konstruktivizem.

\*\*\*

Zanimivo je, da je epistemologija konstruktivizma zelo kompatibilna z epistemologijo Peirceove semiotične doktrine. To seveda ne pomeni, da je epistemologija semiotike kar enako epistemologiji konstruktivizma, kajti že samo polje različnih

sodobnih semiotičnih teorij sploh nima enotnega epistemološkega izhodišča. Podrobnejša analiza bi bila v tem smislu zelo zanimiva, za morebitno usklajevanje med semiotičnimi teoretiki pa brez dvoma nujna.

V nadaljevanju bom torej predstavil epistemološke osnove Peirceove semiotike, in sicer iz dveh razlogov: najprej zato, ker v sodobni epistemološki literaturi nima eksplicitnega epistemološkega statusa, čeprav bi ga brez dvoma zaslužila; in zato, ker natančno iz teh epistemoloških osnov izhaja tudi Jensenov (1995) semiotični projekt.

Za razumevanje Peirceove semiotike je treba med subjekt in njegovo okolje, če ohranimo terminologijo konstruktivizma, postaviti znak. Tako dobimo tri konceptualne niše, ki jih je nemogoče razbiti na relacije med pari, ki jih potencialno lahko oblikujejo (Peirce 1931–1958: 5–484). Mogoče pa jih je teoretsko abstrahirati na naslednji način.

Znak. Klasična opredelitev znaka v peirceovski semiotiki je, da je to neka *kvaliteta*, ki je *nekomu nekaj namesto* nečesa drugega.

“A sign or representamen is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call *interpretant* of the first sign. The sign stands for something, its *object*.” (Peirce 1931–58: 2–228)

Pojavnost vsega znakovnega je torej triadna: *znak je lahko nekaj samo, če komu kaj označuje*. Nič pri tem ne sme izostati, če naj je znak znak. Mesto znakov pa je treba iskati tako v intersubjektivni prostorskosti, ki se zaradi znakovnosti konstituira kot družba, kot tudi v posameznikovih kognitivnih procesih. Koncept Peirceovega znaka predstavlja instanco posrednika, ki deluje tako, da omogoča specifičen izkustven dostop do tega, kar znak je. Vendar v Peirceovi semiotiki znak ni popoln substitut in objekta ne predstavlja v njegovi totalnosti. Znak omogoča izkustven dostop do objektov le “in some respect or capacity.”

Subjekt. Pozicija subjekta je v semiotični postavitvi podobna kot v konstruktivizmu. Umeščen je kot aktiven dejavnik, bodisi kot opazovalec, kot označevalec ali kot znak sam. Obstajata pa dve temeljni razliki med konstruktivističnim in semiotičnim razumevanjem subjekta. Subjekt v semiotični teoriji je v identičnem razmerju reprezentacije tako z okoljem, kot tudi z drugimi subjekti v okolju. Konstruktivizem med obema napravlja razliko, ki jo utemeljuje v jeziku oziroma v jezikovni domeni. da je odpravljen enačaj med opazovanjem okolja in konstruiranjem podobe o okolju. In še drugo, v semiotiki ne obstaja teoretični enačaj med opazovanjem in kognicijo, kakor v

<sup>7</sup> *Opazovanje pri tem ni zvedeno na vid, kakor implicira Peirceov in tudi konstruktivističen termin – to observe – oziroma njegovo slovenjenje.*

konstruktivizmu. Semiotični subjekt namreč opazuje<sup>7</sup> 'realnost', vendar si o njej ustvarja podobo zgolj preko znakov.

Okolje. V semiotiki konceptualizirano okolje je podobno kot v konstruktivizmu obravnavano kot kompleksno. Ta kompleksnost pa sama na sebi subjektom kognitivno ni dostopna drugače kot skozi znake, ki jih je nekemu posamezniku mogoče povezati z nekim objektom v okolju samem. Okolje pa po Peirceu ni kompleksno le v smislu neobvladljivo velike količine potencialnih objektov v njem in pa v smislu nedostopnosti njihove pojavnosti same na sebi, temveč je kompleksno tudi v smislu različnih ravni pojavnosti teh objektov, pri čemer so posamezne ravni v skladu z njegovo tipologijo kategorij, ki jih imenuje prvost, drugost in tretjost. "V tem smislu je Peircea zanimal objekt ne le kot ontološki niz lastnosti, ampak tudi objekt kot možnost in kot rezultat aktivnega izkustva." (Eco 1984: 195)

Vendar pa tako enostaven poseg še ni dovolj. Zato so za razumevanje Peirceove semiotike ključni (vsaj) še trije teoremi; *teorem semioze*, *teorem sklepanja* in *teorem reflektivnosti*.

Teorem semioze govori o tem, da je razmerje med subjektom, okoljem in znakom kontinuirano. Proces semioze je s Peirceom opredeljen kot kontinuirano izmenjavanje interpretacij v objekte, kajti tisto, kar subjekt kognitivno konstruira ob določenem znaku, je lahko znova predmet opazovanja za njega samega ali druge opazovalce. Proces izmenjavanja interpretacij ali "interpretantov", kakor jih imenuje Peirce, z objekti verižno poteka v neskončnost, "ad infinitum" oziroma ad mortem. Po teoremu semioze je torej povezava, ki se ustvari med okoljem, znakom in subjektom, brez prekinitve, čeprav so posamezni elementi vsakič kvalitativno drugačni, okolje zaradi tega vedno bolj polno in kompleksno ter spremenljivo v prostoru in času, znaki zaradi tega z vedno drugačnimi referenčnimi navezavami na okolje in subjekt zaradi tega z vedno večjim védenjem.

Toda teorem semioze nič ne pove o kvaliteti oziroma o načinu triadične povezave med subjektom, znakom in okoljem. Kvalitativni vidik povezave pa je zaobjet v drugem teoremu, kajti teorem sklepanja oziroma inferenčni teorem pojasnjuje, kako sta subjekt in okolje povezana preko znakov. Peirce je v svojih spisih podrobno elaboriral tri avtonomne oblike logičnih inferenc: abdukcijo, indukcijo in dedukcijo, pri čemer pomeni avtonomnost to, da nobena od oblik ni zvedljiva na katerokoli drugo. Preko teh oblik sklepanja posameznik pridobiva vedenje o okolju iz znakov. Subjektovo razmerje z okoljem je preko znakov inferenčno, to je: subjekt preko znakov *sklepa* o okolju. Zelo nazorno prikaže inferenčni teorem naslednji Popperjev

odstavek: "Čutni 'podatki' /sensory data/ ne obstajajo. Obstaja le izziv iz zaznavnega sveta, ki spravi možgane, ali nas same, na delo, da ga interpretirajo. (...) Nič nam ni neposredno 'dano': do zaznavanja pridemo samo kot rezultat množice korakov, v kateri je vključena interakcija med dražljaji, ki dosežejo čutila, interpretativnim aparatom čutil in strukture možganov." (Popper in Eccles 1993: 430) Pomembno je torej pri tem, da znaki niso tisto, kar človek ve, temveč odgovor na vprašanje, kako ve oziroma kako pride do vedenja o okolju.

Vendar inferenčni teorem prikaže človekov kognitivni mehanizem izrazito poenostavljeno; kakor je postavljen, je v njem vse videti racionalno in popolnoma namensko; pri tem je izpuščen vidik nezavednega, impulzivnega in emocionalnega. Zato je na zgornjo semiotično postavitev potrebno dodati (vsaj) še teorem refleksivnosti, kakor ga je elaboriral Giddens. Giddens namreč postavlja svojo revitalizacijo sociološke teorije na enem temeljnih semiotičnih principov, torej na kontinuiranosti in zato je njegov koncept refleksivnosti mogoče vključiti v semiotično teorijo. Zanj se "človekovo delovanje pojavlja kot *durée*, kontinuiran tok dejanj, kakor se tudi kognicija. Namensko delovanje ni sestavljeno iz agregata ali niza ločenih namenov, razlogov ali motivov." (Giddens 1984: 3) Vendar pa je njegovo razumevanje znakov omejeno na komunikativne prakse (Giddens 1984: 30), zaradi česar njegova teorija vztraja na že omenjeni dualnosti razmerij. "Kontinuiranost praks predpostavlja refleksivnost, ampak refleksivnost je mogoča samo zaradi kontinuiranosti praks." (Giddens 1984: 3) "Tako je koristno govoriti o refleksivnosti kot utemeljeni /grounded/ v kontinuiranem opazovanju dejanj, ki jih ljudje prikažejo in za katere pričakujejo, da jih bodo drugi prikazali." (Giddens 1984: 3) Refleksivnost je po Giddensu nadalje vpeta na eni strani med subjekt in pa druge posameznike ter po drugi strani v racionalizacijo delovanja in motivacijo. (Giddens 1984: 5–14) "Z racionalizacijo delovanja mislim na to, da akterji – tudi rutinsko in povečini brez problematiziranja – vzdržujejo kontinuirano 'teoretsko razumevanje' o temeljih svoje dejavnosti." (Giddens 1984: 4) "Motivacija se nanaša na potencial za delovanje, ne pa na način, po katerem je delovanje izvedeno." (Giddens 1984: 6) Z refleksivnostjo so torej uvedeni tudi rutinski, nezavedni in etični vidiki subjektovega odnosa z znaki in okoljem.

Izmed različnih semiotičnih teorij in izmed vseh različnih epistemoloških izhodišč je Peirceovo, ki je prikazano zgoraj, brez dvoma najbolj podrobno razdelano. Izhajajoč iz njega je svoj semiotičen projekt realiziral tudi Klaus Bruhn Jensen (1995) in v zadnjem razdelku bom podrobneje predstavil njegovo rešitev iz zagat semiotične teorije.



<sup>8</sup> Avtor je širšemu občinstvu razmeroma manj znan danski komunikolog, ki se je pri nas predstavil z zanimivim sodelovanjem z Rosengrenom (1990) - slovenski prevod tega članka je izšel v *Teoriji in praksi* 2/1996; 308–332). Zanimiv je tudi uredniški projekt z Nickom Jankowskim (1991) ter nekaj samostojnih razprav (Jensen 1988; 1990; 1991; 1994), medtem ko je *Jensenova bibliografija samostojnih monografskih izdaj še skromna*.

<sup>9</sup> *Zavrnitev postsaussurejskega razumevanja vede o znakih, ki jo je uporabil Jensen, izhaja iz Giddensovega kasnejšega dela (Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* 1987: 73). Vendar pa je svoje nestrinjanje s to usmeritvijo Giddens izrazil tudi že prej. Tako piše: "Paziti moramo na združevanje semiotike in strukturalizma ter pomanjkljivosti drugega glede analize človeških akterjev." (1984: 31)*

### III. Jensenova semiotična teorija družbe

*"My premise is that all scientific signs are created equal until proven unequal at the last instance." (Jensen pred objavo: 260)*

Jensenova<sup>8</sup> (1995) postavitev semiotične teorije je zastavljena kot holističen družboslovni projekt, zato posredno ali neposredno nakazuje odgovore na vprašanje, kako reševati paradigmatični lom semiotične teorije. Jensen nakaže smer reševanja, ko po giddensovsko<sup>9</sup> zavrne 'post tradicije' kot slepe veje v razvoju znanosti in ko implicitno zavrne tudi integrativno logiko dominantne semiotičnega usmeritve. Zavrnitev slednjega je namreč v epistemološkem obratu, ki se zgodi ob Jensenovem predlogu, naj semiotika postane (tudi) teorija družbe = "social semiotics". Česa podobnega s semiotično paradigmo pravzaprav ni napravil še nihče; *semiotični teoriji tako ni več treba biti epicenter gravitacijskih gibanj znanstvenih disciplin, ki jih mora sama šele privabiti, ampak se lahko postavi v sam center vsake izmed njih*. Jensenovo pionirsko elaboriranje semiotike kot družbene teorije, v kateri pomembno mesto dobijo množični mediji, postavlja izziv tudi klasični komunikološki tradiciji, ki semiotiki dosedaj ni bila preveč naklonjena, da jo upošteva kot povsem legitimno raziskovalno usmeritev znotraj svojega polja, v katerem se tudi sicer že pojavljajo odmevni trendi ponovnega premisleka o njenih lastnih temeljih (Gurewitch in Levy 1993; Jensen in Jankowski 1991; Rosengren 1985).

Jensen (1995) ponuja svojevrsten način gledanja na družboslovje s tremi posebnimi poudarki: pragmatizem kot sociološka usmeritev (i), občinstvo množičnih medijev kot posebna oblika interpretativne skupnosti (ii) in oživljanje logike v reševanju problemov teorije znanosti (iii).

(i) Jensen se vrača k Peirceu v nekaterih pomembnih izhodiščih: tako oživlja izvirne ideje filozofske tradicije pragmatizma, ki vključujejo ideje znanstvene skupnosti, falibilizem, ontološki realizem, pluralizem... Temeljna "pragmatična maksima", ki jo je Peirce objavil pred več kot sto leti, v enem iz serije člankov leta 1878, se glasi:

*"...treba je upoštevati, katere učinke, ki imajo lahko praktične posledice, ki si jih lahko predstavljamo /concievable practical bearings/, si predstavljamo, da jih ima objekt naših konceptov. Torej, naše predstave teh učinkov so celotna predstava o objektu." (Peirce 1931–58: 5–402)*

Na to pragmatično maksimo je v svojem pisanju pogosto opozoril tudi G. H. Mead. Tako v enem svojih neobjavljenih člankov piše:

*"Jedro epistemološkega problema je v privzetem, da je neposredni objekt védenja učinek, izveden na zaznavajočega*

posameznika na tak način, da ta ni zmožen spoznati sveta, o katerem ugiba, da producira učinek nanj, ampak lahko ve le o učinkih samih.” (Mead 1938: 27)

Vendar v tej maksimi Jensen (1995: 27) ne vidi izključitve možnosti vključevanja miselnih procesov, kakor Peirceov pragmatizem interpretira večina avtorjev sodobne semiotike (glej Dadessio 1995: 17–40), temveč jo obravnava kot utemeljitev relevantnosti konceptualne, teoretske ravni, ki se v procesu semioze oblikuje v skupnosti raziskovalcev. Namreč, “učinki realnosti na človekovo izkustvo so ugotovljivi, ‘predstavljivi’ le na konceptualni, teoretski ravni.” (Jensen 1995: 27)

(ii) V Jensenovi obravnavi se na več mestih pojavlja tudi oživiljanje Peirceove pragmatične ideje o interpretativni skupnosti, in sicer so podrobneje obravnavani trije različni tipi takšnih združb: interpretativna skupnost televizijskih gledalcev, znanstvena interpretativna skupnost in družba v celoti kot interpretativna skupnost. “Posledica znanstvene skupnosti je falibilizem – nekakšna zgodnja verzija popperjanskega falsifikacionizma<sup>10</sup> –, in sicer tako znotraj znanstvene skupnosti same kot tudi med skupnostmi.” (Jensen 1995: 31) Peirce torej ne dopušča *laissez-faire* obravnavanja pomena v smislu lyotardovskega izhodišča: “Lahko imate svojo reprezentacijo realnosti, jaz bom imel pa svojo.” (Jensen 1995: 11) Deloma je za to vzrok časovni razmik med angažirano znanostjo moderne in razsvetljskim trudom Peircea, po drugi strani pa je razlog tudi v Peirceovem “znanstvenem sentimentalizmu” ali “sentimentalnemu konzervativizmu” (Shariff 1994), pri katerih sta izpostavljena nenaklonjenost radikalnim pozicijam in zgolj majhno zaupanje “v rezonirajoče moči posameznikov” (Shariff 1994: 85). Jensenovo prizadevanje je v tem smislu, v smislu neuniformnosti pomena, morda pomanjkljivo, kajti upoštevanje ideje o interpretativni znanstveni skupnosti, ki v neprekinjenem medsebojnem dialogu išče resnico – “h kateri na dolgi rok /in a long run/ gravitirajo mnenja vseh pripadnikov skupnosti” (Peirce v: Shariff 1994: 57) –, je brez podrobne argumentacije težko misliti skupaj s tekstualno polisemijo, različno od vloge, ki jo ima pri Peirceu koncept interpretanta<sup>11</sup>. Jensen namreč nikjer eksplicitno ne pokaže na povezavo med različnimi interpretativnimi skupnostmi, kar bi lahko rešilo problem.

(iii) Poskus rekonceptualiziranja logike glede njene odločilnosti v reševanju problemov teorije znanosti je pri Jensenu utemeljen v ugotovitvi, da formalna logika ne zmore več pokriti celotne znanstvene produkcije, kajti nekateri fenomeni niso zvedljivi na formalne, logične ali matematične redukcije, kakor tudi vse oblike argumentov in inferenc niso kompatibilne s formalno logiko. (Jensen 1995: 19)

“Zgodovinsko gledano, veliko znanstvenih raziskav je lahko

<sup>10</sup> Prav fascinantno je, da je Peirce anticipiral tudi ta pogled, ki je pod vplivom Popperja ter njegovih zagovornikov in kritikov postal ena osrednjih tem sodobne teorije znanosti.

<sup>11</sup> Glej poglavje “The Politics of Polysemy” (Jensen 1995: 74–90), kjer navezava na paradigmo razumevanja medijske recepcije (predvsem gledanja televizije) kot aktivne udeležbe v komunikaciji nikakor ni naključna. Vendar se ta pri Jensenu razlikuje od umestitve polisemije v britanskih cultural studies in enako tudi od pragmatičnega koncepta interpretanta.

manj odvisnih od logičnih argumentov kot pa od retoričnih oblik, hipotetičnih pravil sklepanja in kontekstualne evidence.” (Jensen 1995: 150)

S tem ko je prikazana Jensenova izhodiščna pozicija, bo bolj razumljiva tudi njegova razčlenitev semiotične teorije družbe. Analizo pričanja pri **semiozi** in zapiše namreč, da je lahko semioza “splošno definirana kot konstitutivni element vse človeške percepcije in kognicije.” (Jensen 1995: 11) “Še več, definirana ni kot sistem, ampak kot kontinuiran proces označevanja, ki usmerja človeško kognicijo in delovanja.” (ibid.) V skladu z nujnostjo upoštevanja znaka v Jensenovi rekonceptualizaciji družbe semioza ohranja odločilno vlogo. Natančno semioza je namreč družbeni proces ustvarjanja pomenov, zaradi česar je po Jensenu družba triadična (1995: 39–40) po enaki logiki, kot je triadično semiotično razmerje samo. Prav s tem argumentom Jensen ponovno premisli osnove Giddensove teorije strukturacije, katere značilnost so dihotomna razmerja med posameznimi elementi. Jensen tako poseže v teorijo strukturacije na način, da med akterja in strukturo vriše še *medij*, vse skupaj pa dobi pri tem enako obliko kot shema semioze, kakor jo uporablja Jensen. Pomembnost tega, da doda tretji element, medij, Jensen utemeljuje s tem, da akterji vzpostavljajo strukture s kontinuirano referenco nanj, denimo na jezik ali pač kakšen drug semiotičen sistem. In šele “*skozi znake postane realnost družbena in zato predmet refleksivnosti.*” (Jensen 1995: 39; poudarek dodan). Teorija pa, ki predpostavlja semiozo, torej “družboslovna semiotika /social semiotics/, definira množično komunikacijo kot institucijo, ki producira in cirkulira pomene v družbi.” (Jensen 1995: 58).

Peirceovo konceptualno iznajdbo, semiozo, je prav Jensen v bistvu prvi sistematično predstavil v grafični podobi (slika 2.2, 23, slika 3.1., 40, slika 3.2, 49), saj se niti njen avtor, torej Peirce, niti njegovi zgodnejši interpreti tega še niso lotili na takšen način. Bazična Jensenova postavitev semiotičnega procesa (slika 2.2, 23) se mi zdi v določenem smislu precej problematična, vendar ne gre za problematičnost v prevajanju Peirceovih definicij v grafični prikaz, temveč za problematičnost izbire teh definicij. Peirceova opredelitev semioze je namreč ujeta v dva vidika obravnave, ki postavljata pred ‘risanje’ semiotičnega procesa nemalo problemov. Prvi vidik v obravnavi semioze je povezan s semiotičnim konceptom znaka, drugi vidik pa z obravnavo logičnega mišljenja. “Da je ta konflikt samo navidezen, je jasno iz dejstva, da semiotična teorija o misli / thought/ vključuje mišljenje misli kot analogno javno artikuliranim ugotovitvam in argumentom.” (Hookway 1985: 119) Toda vsa “navideznost” konflikta se pokaže natančno tedaj,

ko je treba temeljni semiotični proces grafično upodobiti, kajti dvojna vpetost (v znak in v kognicijo) ne omogoča enostavne redukcije v dvodimenzionalnost grafičnega modela. Tako se zdi slika semiotičnega procesa (Jensen 1995: 23, slika 2.2) nekakšna vmesna rešitev med enim in drugim, ki pa pravzaprav postavlja ves poskus grafičnega modeliranja v nekonsistenten položaj z Jensenovo nadaljnjo obravnavo. Monotona linearnost zaporedja je namreč nekakšna srednja pot, ki jo je sicer mogoče ubrati pri vizualizaciji procesa, a na veliko škodo njegovemu razumevanju. Pojavita pa se tudi dve temeljni nedoslednosti, in sicer vsaka na svojem polu semiotičnega procesa. a) Tisti pol semioze, ki vključuje kognicijo, je daleč od linearnega. Tudi Jensen sam implicitno zavrne takšno linearnost, ko zagovarja konekcionistično razumevanje kognicije (Jensen 1995: 167), kjer se pojavljajo predvsem relacijske povezave med posameznimi elementi, vendar pri tem svojega modeliranja semioze, ki je jasno v nasprotju s konekcionizmom, ne revidira. Največji problem je pri tem, da Peirceova izvorna postavitev ne onemogoča konekcionističnega pogleda (glej Daddesio 1995: 69–77), kakor se to zgodi pri Jensenovem risanju semioze. Problematičnost modela je torej na škodo predvsem interpretaciji Peircea. b) Drugi pol semioze, ki je povezan z artikuliranimi znaki, pa tudi ne more biti odslikan s preprostim linearnim modelom. Artikulirani reprezentameni v intersubjektivnem prostoru namreč naznačujejo mnogost interpretantov in tudi mnogoterost objektov, na katere se nanašajo. Enostavna, 'a do be' linearizacija je torej nezadostna v prikazovanju intersubjektivne pojavnosti znakov, sploh pa je v nasprotju z Jensenovim pojmovanjem interpretativne skupnosti televizijskih gledalcev, med katerimi so znaki, ki so intersubjektivno dostopni na televizijskem ekranu, izrazito neuniformno in nelinearno interpretirani (Jensen 1995: 64–138) Problematičnost nastaja torej predvsem v odnosu do intersubjektivne pojavnosti znakov, za katero so značilni množičnost, različnost in diskontinuiranost.

Očitno je torej, da je bazično sliko semioze potrebno postaviti nekoliko drugače, kajti problematičnost pozicije, v katero vodi Jensenova poenostavitev, ni zanemarljiva. Upoštevač pomisleke, ki sem jih prikazal za Jensenovo shemo, bi lahko grafični model semioze prikazal s sliko 1, čeprav je tudi ta daleč od popolnosti; vendar vsaj boljše opravlja didaktično funkcijo grafičnega prikaza temeljnega semiotičnega procesa, kakršno ima tudi pri Jensenu.

Trikotnik, ki je temeljna struktura v semiotičnem procesu, je semiotično razmerje med objektom, reprezentamenom in interpretantom, kakor izhaja iz Peirceove definicije. "Znak ali reprezentamen naslavlja /addresses/ nekoga, kar pomeni, da



upoštevano prav to dvoje, s čimer je poudarjen asociacijski značaj kognicije na eni strani in pa diskontinuiran značaj intersubjektivno izpostavljenih znakov na drugi strani.

\*\*\*

S pomočjo Giddensovega teorema refleksivnosti in na osnovi humanistične klasike Jensen predlaga obetaven par konceptov, ki ju po zgledu iz športne terminologije imenuje **“time-in culture and time-out culture”** (1995: 55–57). Nekoliko neroden in manj zveneč poskus ustreznega prevoda bi se lahko glasil: ‘kultura v času’ za “time-in culture” in ‘kultura iz časa’ za “time-out culture”. Jensen oba koncepta izpelje iz tradicionalne dvojne pojavnosti kulture; kultura kot “proces” (Jensen 1995: 55) in kultura kot “specifični produkti človekovega duha” (Jensen 1995: 56). V tem smislu tudi piše, da: “če je dvojnost strukture ključ do teorije družbe ‘Giddens’, potem je dvojnost kulture ključ do teorije komunikacije.” (Jensen 1995: 56–7) Kulturo v času opredeljuje,

“kot vidik semioze, ki je kontinuiran z družbenimi praksami / social practice/ in preko njih. Združujoč številne premise in postopke, ki služijo v orientaciji socialnih interakcij, je kultura v času medij, ki reprezentira in vključuje akterje in strukture v kontekstu delovanja. Tako situirana družbena semioza, naslanjajoč se na face-to-face interakcije, množično komuniciranje in druga komunikativna srečanja, je nujen pogoj za reprodukcijo smiselnih /meaningful/ družbenih relacij. *Kultura v času je praksa reprezentiranja, ki omogoča druga socialna delovanja.*” (Jensen 1995: 57; poudarek dodan)

Po drugi strani pa je Jensenov koncept kulture iz časa opredeljen kot

“vidik semioze, ki je lahko oblikovan kot ločena družbena praksa in jo lahko družbeni akterji identificirajo kot tako. Postavlja realnost na ekspliciten plan /agenda/, in sicer kot objekt refleksivnosti, ter priskrbi priložnost za (subjektovo) opazovanje samega sebe v socialni, eksistencialni ali religiozni perspektivi.” (Jensen 1995: 57)

In dalje:

“Kultura iz časa je praksa, ki reflektira na značaj in reprezentacijo družbene realnosti.” (Jensen 1995: 57)

Po Jensenu lahko dimenzije, ki se vežejo na to dvojno pojavnost kulture, mislimo v parih kot: integrirana – avtonomna praksa; družbena – estetska praksa; običajno – neobičajno; resurs – ekspozicija; akcija – reprezentacija (Jensen 1995: 58), pri čemer je prvi element vseh teh parov vezan na kulturo v času in drugi na kulturo iz časa.

Potencial Jensenove inovacije, ki je pravzaprav bolj konceptualna kot pa idejna novost – čeprav je res, da je

izpeljana teoretsko originalno, sploh v povezavi z Giddensovo reflektivnostjo –, je enostavnost predlagane rešitve. Izjemno elegantno jo je namreč mogoče navezati na pojmovni arzenal humanistike, od kulturologije, preko antropologije, mimo komunikološkega razumevanja kulture, pa vse do socioloških teorij itd. Vendarle pa se ne morem znebiti občutka, da je Jensenova postavitev time-in in pa time-out kulture, čeprav zaradi svoje elegantnosti precej privlačna, kar ji povečini priznavajo tudi kritiki (Rosengren 1996; Fiske 1991; Newcomb 1991), nekonsistentna. Gre namreč za nedoslednost med diadičnostjo kulture, ki izhaja iz Jensenovega razumevanja dvojnosti kulture, in pa njegovim pojmovanjem triadičnosti družbe. Problem je morda z vidika Jensenove rekontekstualizacije družboslovja oziroma teorije družbe zgolj prozaičen. Pa vendar, ob obstoječi Jensenovi postavitvi morda ni ravno najlažje zavrniti pomisleka, kako je mogoče misliti družbo kot triadično, če pa je njen temeljni element – kultura – postavljena kot diada. V združevanju pretežno dualističnih postavitev iz klasične literature, ki jih Jensen uporablja, z 'maničnim' triadofilom, Charlesom S. Peirceom, stopita v protislovje dva načina razumevanja. Dualizem pravzaprav podre taisti koncept semioze, na katerega se Jensen ves čas sklicuje, kajti po Peirceu je bistvo semiotičnega procesa prav to, da je nezvedljiv na posamezne dihotomne odnose med pari sestavin (Peirce 1931–58: 5–484).

Če torej dosledno vztrajamo pri takšni povezavi s semiozo, ki ni drugačna, kakor je Jensenovo siceršnje sklicevanje na ta temeljni semiotični proces, je očitno, da v Jensenovi postavitvi kulture manjka še tretji sestavni del – reprezentamen. Če predstavlja Jensenova kultura v času (time-in culture - 'tic') referenčno točko subjektive kognicije oziroma reflektivnosti (v Giddens-Jensenovem smislu), predstavlja kultura iz časa (time-out culture - 'toc') točko reflektivnosti samo. Ključen pri vsem skupaj je namreč prav poudarek, na (omogočanju) reflektivnosti, saj, kakor opozarja Jensen: "Giddens utemeljuje, da reflektivnost /reflexivity/ pripisuje pomen dogajanju vsakdana, četudi tak pomen ne more biti zavestno artikuliran." (Jensen 1995: 38). In je zato, kakor sledi iz Giddensove krožne izpeljave reflektivnosti in kontinuiranosti družbenih praks (Giddens 1984: 3), po Jensenu "kultura v času reprezentacijska praksa, ki omogoča druge družbene akcije /action/." (Jensen 1995: 57) Če je torej kultura v času (tic) pogoj za kakršenkoli kognitivni proces, za reflektivnost bolj natančno, ker v toku časa in prostora 'priskrbi' objekte oziroma konstruira okolje, potem kultura iz časa (toc) omogoča njeno udejanjanje. Jensenovo postavitev je zato mogoče razumeti tudi tako: v času, znotraj kulture kot procesa posameznik deluje na okolje.



Svojemu vedenju in posameznim pojavom iz okolja pa pripisuje pomene, ne da bi o njih nujno razmišljal kot takih, šele na točki refleksivnosti. Šele objektivizacija kulture, njena zaustavitev v času, pa omogoča zapopadenje objektov, kulturnih artefaktov kot takih in hkrati tudi pomena kot takega. Vendar s tem krog ni semiotično sklenjen. Še več! Subjekt se v tej postavitvi v bistvu znajde kot kamen, ki pade v kulturo kot proces, zaustavi nek objekt iz njene dinamičnosti, tistega pač, na katerega pade, in v naslednjem trenutku izgine iz zgodbe. *Subjekt v tej postavitvi namreč nima več mesta v trenutku, ko se postavi na točko reflesivnosti, ker je na tem mestu prehod nazaj v kulturni proces nepovratno izgubljen.* Nezmožnost povratka subjekta v kulturni tok, v kulturo v času pa že zveni manj prozaično kot zgolj omemba manjkajočega člana.

Tisti tretji element, ki manjka, če smo semiotično dosledni, je v bistvu reprezentamen iz Peirceove definicije. Semioza je namreč proces, ki se ne more odvijati dalje, ko subjekt 'umre', kakor se zgodi pri Jensenu. V Jensenovi kulturni diadi si namreč subjekt vzpostavi določen interpretant, in sicer na točki refleksivnosti in v referenčni navezavi na kulturni proces, ki je natančno zaradi te referenčnosti v vlogi objekta (objekta v smislu elementa Peirceove semioze; in ne objekta kot fizične stvari, kajti to bi bilo v protislovju s procesnim značajem kulture v času). *Jensenov subjekt na točki refleksivnosti umre, ker se ne more vrniti v družbeni tok kulture kot procesa v času.* Povratek subjekta nazaj v kulturni proces je mogoče vzpostaviti s konceptualno nišo, s katero je pokrita artikulacija subjektove refleksivnosti. Ko namreč subjekt pošlje nazaj v družbo neko kognitivno ali mehansko, ali pač kako drugače oblikovano artikulacijo tega, kar je počel na točki refleksivnosti, se ta artikuliran reprezentamen hipoma vključi v kulturni proces, v time-in kulturo, in subjekt se v loku vrača nazaj na pozicijo, ki mu omogoča refleksivnost. Subjektova artikulacija, ki se torej povratno vključuje v kulturni proces v družbi, je lahko izražena v poljubni obliki, saj vključuje vsako vedenje/delovanje, komunikacijo/interakcijo itd. Vendar takšna artikulacija na intervalu, ko ni več refleksivnosti oziroma ko ni več predmet refleksivnosti same, in ko še ni vključena v kulturni proces, prav tako obstaja. Vlogo, ki jo ima ta artikulacija kot čisti reprezentamen, bi, po mojem mnenju, moral vezati nase koncept *time-less kulture*, ker v bistvu s svojo referenčno povezavo stoji izven oziroma poleg procesa kulturnih praks in ob procesu interpretacij oziroma je že izven refleksivnosti. 'Brezčasnost', ki jo tu predlagam, ima drugačen pomen od tistega, kar Giddens misli z brezčasnostjo strukture, ki je v nekem smislu vedenjsko obvezujoča na enak način kot Freudov id. Koncept strukture pri Giddensu namreč ni eksteren

<sup>13</sup> V malce smešni recenziji, ki jo je objavil švedski komunikolog Rosengren (1996) v *European Journal of Communication*, stoji trditev, da je po odmevnosti in vplivnosti v komunikologiji Williamsova ideja toka /flow/ inferiorna Csikzentmihalyjevi, o čemer lahko z Jensenom (Jensen pred objavo) vred močno dvomimo. Obstaja pa morda zanimivost drugačne vrste (ki pa je zaradi objektivnih razlogov ne morem posem preveriti). Zdi se namreč, da je že sam Williams anticipiral nekaj podobnega, kar sedaj uvaja Jensen. V svoji monografiji *Television: Tecnology and Cultural Form* (1974) – poglavje *Programming as Sequence or Flow* –, je namreč nakazal analizo televizijskega toka na treh nivojih (glej Laing 1991: 165). Pri tem je prvi nivo definiran takole: “planned flow is then perhaps the defining characteristic of broadcasting” (Williams v: Laing 1991: 165). Načrtovani tok je pri tem podoben Jensenovemu super toku. Drugi nivo analize toka obravnava po Williamsu “the actual succession of items within and between the the published sequence of units.” (ibid.) Tretji nivo pa zaobjema: “the actual succession of words and images.” (ibid.) Laing (1991: 165) pravi, da se je predvsem iz drugega in tretjega od pričujočih nivojev v Williamsovih kasnejših obravnavah bolj elaborirano oblikovala nocija toka, ki, povezovana z doživljajem /experience/, igra ključno vlogo v njegovem pisanju in pa v

v odnosu do subjekta (Giddens 1984: xxxi), hkrati pa vsebuje dva vidika: avtoritativnega, ker je to celota pravil /rules/, in alokativnega, ker je izvor kodov pomenjenja /codes of signification/ (Giddens 1984: xxxi). “Struktura, kot rekurzivno organizirana celota pravil in resursov, obstaja iz časa in prostora, razen ob njenem udejanjanju in sousmerjanju /co-ordination/ kot sled spomina; in je označena z odsotnostjo subjekta.” (Giddens 1984: 25) ‘Brezčasnost’ kulture je mišljena kot konceptualna niša, ki je posledica sfere znakov, in je nekakšen avtonomen prostor forme. Brezčasnost je namreč neposreden rezultat, ki se zgodi, ko znaku teoretsko odvzamemo objekt in subjekt, saj ostane brez navezave na družben čas, tisti, ki ga merimo z urami, in prav tako brez navezave na čas subjekta. Po vsebini še najbližje brezčasnosti kulture je morda formalistično ali glosematično razumevanje forme, v določenem smislu pa tudi Popperjev World 3.

\*\*\*

Druga perspektivna Jensenova inovacija je rekonceptualizacija ideje o toku (108–122), ki izhaja predvsem iz teorema semioze. Idejo samo sicer poznamo kot klasično Williamsovo<sup>13</sup> pojmovno rešitev v pojasnjevanju poteka oziroma diskurzivne naracije televizijskih vsebin v razmerju z recipienti. Toda Jensen utemeljuje, menim, da povsem upravičeno, njeno izrazito pomanjkljivost, ker v bistvu ne razločuje, ampak celo združuje tok posredovalca vsebine in tok prejemnika. V smeri takšne združitve je kasneje televizijsko komunikacijo elaboriral tudi John Ellis (1982), vendar pa je njen domet v ekstremu implicitna pasivizacija gledalca, kar pa je pravzaprav paradoksalno, saj gre vendar za britanske kulturne študije, ki so pravzaprav postulirale aktivnega televizijskega gledalca. Jensen je zato pronicljivo elaboriral **tri vrste tokov**: *tok kanala (channel flow)*, ki je v bistvu “zaporedje programskih segmentov, reklamnih oglasov in napovedi, ki ga izdela posamezna televizijska postaja, z namenom da angažira gledalca, kakor dolgo je le mogoče” (109); *tok gledalca (viewer flow)*, ki je po Jensenu konstituiran z načinom gledalčevega gledanja in njegovo svobodno izbiro različnih kanalov oziroma preklapljanj med njimi (109); *super tok (super-flow)* pa je po Jensenu sočasen tok različnih postaj oziroma kanalov, med katerimi lahko gledalec izbira in znotraj katerega mora svojo nišo poiskati tok kanala. (110)

Jensenova razčlenitev Williamsovega toka kot takega je v knjigi *The Social Semiotics of Mass Communication* (1995) predvsem osnova za kvalitativno (sic!) empirično študijo, v kateri je v zanimivem poskusu, ki mu sicer manjka to, čemur

raziskovalci kvantitativne paradigme pravijo objektivnost in pa reprezentativnost (glej Rosengren 1996), proučevan odnos med tokom kanala in tokom gledalca. Študija je nadvse zanimiva, pa ne le zato, ker postulira in empirično prikazuje dva Jensenova teoretična imperativa, logična abdukcija in diverzificiranost v prvi instanci, ampak tudi zato, ker uvaja idejo o indeksu razmerja med spremembami programskih vsebin, ki jih producira televizijski kanal oziroma postaja, in pa spremembami kanala (ki so seveda tudi programsko-vsebinskega značaja), kakor jih opravi gledalec (Jensen 1995: 112–114). Ne le da je Jensen bolj dosleden kot britanski kulturologi v 'aktivnosti' televizijskega gledalca, temveč *dialog televizije in gledalca predstavlja kot specifično 'interaktivno' razmerje med načinom gledalčevega 'gledanja' programskih vsebin in kanalov ter programsko ponudbo posamezne postaje.*

*pisanju njegovih idejnih naslednikov (Ellis, Ang, Fiske itd.).*

Morda je malenkost nenavadno, da je Jensenova razčlenitev televizijskega 'toka kar tako' na posamezne toke zastavljena skromno, kar je v množici konceptov ambicioznega, holističnega in metateoretičnega dometa, ki se pojavljajo v njegovi knjigi, izjemna redkost. Sam utemeljuje svojo inovacijo s specifičnostjo ameriškega tv sistema: "Da bi zaobjeli specifičnost tako zgodovinske oblike ameriške komercialne televizije kot tudi njene recepcije, predlagam analitično distinkcijo med tremi vidiki televizijskega toka." (Jensen 1995: 109) V opombi denimo, (Jensen 1995: 202 fn 2) pa pravi takole: "Lastnost televizijskega toka hitro odkrivajo tudi v drugih kulturnih kontekstih, še posebej v polkomercialnih televizijskih sistemih Zahodne Evrope." Vendar, z vidika toka kot lastnosti televizijske komunikacije ne vidim bistvene razlike med a) komercialno in nekomercialno televizijsko logiko in b) med različnimi 'kulturnimi konteksti', v katerih se televizija pojavlja.

ad a/ Temeljito razhajanje, ki bi ga lahko utemeljili med komercialno in nekomercialno televizijsko logiko, bi lahko našli v frekvenčnosti oziroma v pogostnosti sprememb programske vsebine, ki jih producira določen televizijski kanal. Medtem ko je za komercialno televizijo (načeloma) značilno, da pogosto menja vsebine, ki jih posreduje gledalcu, in je zato z vidika količine sekvenc visoko frekvenčna – naprimer programi so pogosto prekinjeni z ekonomskopropagandnimi sporočili, naravnost programskih vsebin je v smer krajših posameznih frekvenc, značilna je površinska obdelava tematike in zato postmodernistični bricolage vizualnih podob itd. –, bi naj za nekomercialno televizijsko produkcijo (za javno, skupnostno, državno, tudi "polkomercialno", kakor zahodnoevropski televiziji pravi Jensen, itd. televizijo) veljalo, da je s tega vidika sekvenčno manj frekvenčna – denimo prikazuje programske vsebine bolj temeljito, ne prekinja programov z veliko količino

<sup>14</sup> *Pri tem ne gre toliko za razliko v učinkoviti izrabi urnika (kakor je to uporabljeno v članku Achille & Miège 1994), temveč za razliko v učinkoviti izrabi sekvenčnega časa.*

<sup>15</sup> *Primer preliminarne hipoteze oziroma način, kako bi bilo mogoče takšno proučevanje misliti, bi lahko bila denimo sodba v williamsovskem slogu, da je indeks sprememb kanala pri gledalcih kablskega sistema na Otoku večji kot v ZDA.*

reklamnih oglasov, ne podpira bricolage vizualizacije itd. Idealnotipsko bi lahko to razdelitev opredelil z izrazoma Achillea in Miègea (1994), da za komercialno televizijo velja nekakšna intenzivna logika in za nekomercialno ekstenzivna<sup>14</sup>.

Vendar pa je prikazana razlika zgolj v kvalitativni izrabi sekvenčnih možnosti, ne pa v načinu, kako se te sekvence medsebojno povezujejo v tok. Jensen sicer tega ne obravnava, zato lahko upravičeno predpostavljam, da je tok kot način sekvenčne vezave v njegovi postavitvi mišljen tako kot pri Williamsu, od katerega si je koncept sposodil. Tako sledi praktično neizogiben zaključek, da kvalitativna razlika v razumevanju in uporabljanju sekvenc med dvema logikama televizijske produkcije, komercialno in tisto, ki to ni, nima nikakršne vloge v postavitvi treh nivojev tokov, kakor jih uvaja Jensen. Še več, povsem irelevantno je pravzaprav, kakšen tip televizijskega sistema posreduje določen "super tok", vselej obstaja izbira, ki super tok sam določa, in vselej obstaja niz programskih vsebin, ki jih ponudniki televizijskih programov producirajo, in nenazadnje, vselej obstaja stikalo (nepomembno, kakšne oblike: denimo kot daljinski upravljalac itd.) na televizijskem sprejemniku, ki gledalcu samemu omogoča samostojno izbiranje svojega lastnega toka, "toka gledalca", znotraj možnosti, ki jih ponuja super tok, in med programi, ki jih ponujajo posamezni kanali. In zato:

b) "Kulturni kontekst" je v smislu, kakor ga predstavlja Jensen, irelevanten. Televizijski tok ne more biti različen v posameznih kulturnih okoliščinah, ker je pojmovanje toka mišljeno predvsem kot lastnost, ki je inherentna televiziji kot medijski tehnologiji. Nek drug medij, denimo časopis, ne podpira takšnega razumevanja, razumevanja s tokom, ker se medijske vsebine, ki jih ponuja, ne pojavljajo v sinhronem časovnem poteku, niti ne more ponujati medijskih vsebin več producentskih hiš. Tok na vsakem nivoju, kakor jih definira Jensen, je namreč tehnološko pogojen in zato lasten vsakemu tehnološko enakemu mediju. Televizijo je torej mogoče misliti v smislu toka, ne glede na kulturni kontekst, v katerem je uporabljana. Ni pa nerazumljivo, da lahko prav s pomočjo obravnave toka, recimo z indeksom gledanja, kakršnega je operacionaliziral Jensen sam, lahko sklepamo na kulturni kontekst oziroma lahko ugotavljamo razlike med posameznimi okolji, kjer ljudje gledajo televizijo<sup>15</sup>.

Kot že rečeno, Jensenova razčlenitev toka je postavljena teoretsko razmeroma manj ambiciozno, čeprav njen idejni potencial ne izključuje kakšne širše aplikacije, kakršna je implicirana pri navezavi na Jakobsonov diadni koncept selekcije in izbire (Jensen 1995: 165), kar pa je po mojem mnenju neustrezno. Teoretsko bolj produktivno bi bilo, na primer, tri

nivoje toka mogoče misliti tudi v širšem kontekstu, denimo kot inherenten značaj, lasten človekovi kogniciji in percepciji. Ali pa, naprimer, kot lastnost, ki opredeljuje značaj interpersonalne komunikacije. Ne da bi se spuščal v podrobne izpeljave, naj te možnosti le v grobem nakažem. Že na prvi pogled je namreč jasno, da trije Jensenovi koncepti tokov izhajajo iz treh ločenih elementov, ki se združujejo prav v procesu komunikacije. Tok gledalca izhaja iz pozicije recipienta; super tok izhaja iz pozicije sporočila; tok kanala pa izhaja iz pozicije. Te tri pozicije so ključne v kateremkoli procesu komunikacije, in komunikacija kot taka je nezvedljiva na manj kot to trojno postavitvev. Tako je mogoče koncept "tok kanala" obravnavati kot informacijski vir, kot izvor, usrediščen v subjektu, ki ponuja okolju različne informacije o sebi in o okolju, ki ga obdaja. Koncept "super tok" je mogoče misliti kot celotno ponudbo dražljajev v okolju, torej kot tok, ki vključuje različne informacijske vire in torej različne "toke kanalov". "Tok gledalca" pa je mogoče misliti kot tako ali drugače izbrane (selektivna percepcija, pozornost, (ne)doseganje praga reaktivnosti itd.) fragmente iz ponudbe v okolju, ki vzpostavljajo na eni strani kontakt z različnimi informacijskimi viri in po drugi strani ostajajo znotraj možnosti, ki jih vključuje kompleksna celota super toka. Enako je mogoče misliti celotno subjektovo interakcijo z okoljem in v okolju, pač odvisno od razumevanja informacijskih virov in omejevanja pozornosti le na izbrane vidike posameznikove izbire, kakor se je zgodilo pri Jensenovih televizijskih tokovih. V desetem poglavju Jensen sicer nakazuje izpeljavo možnosti razširitve koncepta televizijskega toka (Jensen 1995: 165–168), toda kaže, da ne z drugim namenom kot tem, da se naveže na Eca in njegovo razumevanje 'enciklopedije'.

\*\*\*

Po moji oceni najpomembnejši Jensenov prispevek pa je **revitalizacija abduktivne inference**. Sodobna razklanost v znanosti med dvema načinoma logičnega sklepanja – dedukcijo in indukcijo – se kaže kot nepremostljiv metodološki prepad, morda še celo bolj trdovraten od tistega, ki ga vidi Bernstein, čeprav z njim ni nepovezan. Morda razkol ni videti rešljiv, ker se boj okrog njega bije na dveh ravneh, kajti humanizem oziroma kvalitativne raziskovalne paradigme se problema lotevajo z epistemologijo, družboslovje pa z metodologijo (Pinter 1996b). Jensen je prav zaradi tega prepada, sodeč tudi po njegovem pisanju (Jensen in Jankowitz 1990), iz naftalina izkopal izjemno zanimivo Peirceovo adaptacijo načinov logične inference na semiotično teorijo. Argument logike postavlja polarizirano nasprotje na isto raven, na raven metode oziroma logike kot

<sup>16</sup> *Jensen v bistvu kaže, da je mogoče oba problema zelo dobro rešiti; in sicer kompleksnost prikaza problematike rešuje v ekonomični in le najmanjši argumentaciji, priskrbi pa tudi praktično aplikacijo (Jensen 1995: 151–157).*

metode. Abdukcija, ki je v Peirceovi postavitvi primerljiva denimo z inferenčno metodo Sherlocka Holmesa, je namreč tretji avtonomen način logičnega sklepanja, kar pomeni, da ni zvedljiva ne na indukcijo ne na dedukcijo. Abdukcija je vez, ki je postavljena med peirceovski objekt in interpretant, ne da bi bila pri tem potrebna prisotnost empirične, zaznavne evidence. Abdukcija je torej po Peirceu logična inferenca mimo manifestiranega pravila, ki določa zvezo med objektom in reprezentantom, pri čemer za svoj prvi postulat jemlje pravilo oziroma aksiom (Jensen 1995: 149) ali pač rezultat (Jensen 1995: 203 n. 6). Tako so torej rezultati te Jensenove aplikacije dvojni: a) najprej, ker rešuje problem premoščanja metodoloških nasprotij med kvalitativno in kvantitativno raziskovalno paradigmo, ki je – prepad namreč – pravzaprav zelo zgovoren indikator o položaju logike kot metode; in zatem še zato, ker b) poskuša oživiti zanimanje za logiko kot metodo razumevanja oziroma pomenjanja.

a) Jensenovo vračanje k metateoretičnosti semiotike oziroma preseganje sektaštva med pripadniki kvantitativne in kvalitativne paradigme zavzema kar celoten tretji, zadnji del "Theory of Science", ki ga je avtor po Peirceovem zgledu podnaslovil "Second-Order Semiotics" (141–195). Značilnost semiotične izpostavitve metateoretičnemu nivoju je, zdi se, v zavračanju in preseganju neopozitivističnega (ali kriptopozitivističnega, kakor to imenuje Jensen) imperializma v znanosti. Očitno je, da se slednje trdovratno drži raziskovalnih trendov. To neopozitivistično videnje, ki je Jensenu (in tudi še komu drugemu) problematično, je predvsem načelo "poenotenja znanosti na prvi instanci" (145), "na ravni elementarnih podatkov in metodoloških principov." (ibid.) Jensen dokazuje, da je semiotika, kakor si jo je zamislil Peirce, bolj liberalna v obravnavanju logike (ali naj rečem kar logistike raziskovanja). Peirceovska semiotika namreč zagovarja poenotenje sicer diferencirane znanosti šele v zadnji instanci, in sicer v instanci znanstvene skupnosti. Težava metateoretičnega diskurza pa je, da je v visoko kompleksnih primerih razmeroma manj ekonomičen in se hkrati (po definiciji) tudi upira aplikativni uporabi<sup>16</sup>, vendarle pa je znanstveni status semiotike v tem trenutku razlog, ki po mojem mnenju takšen diskurz opravičuje, če že ne kar zahteva. Po drugi strani pa rakavo rano empirične evidence Jensen rešuje tudi s tremi kvalitativnimi empiričnimi študijami, osnovanimi tudi na abduktivni tehniki sklepanja.

Po drugi strani pa se zdi pomembno tudi to, da je s tretjo možnostjo sklepanja, abdukcijo, ki je (pri Peirceu) odlično komplementarna prvima dvema, logika revitalizirana kot metoda kognitivne percepcije pojavnega sveta. Ali pa je vsaj v poskusu revitalizacije. *Abdukcija je namreč za razliko od obeh,*



*dedukcije in indukcije, inferenčna metoda, ki v bistvu lahko edina proizvede neko novo idejo, kajti dedukcija kaže, da nekaj mora biti, indukcija, da nekaj dejansko je, abdukcija pa kaže na možnost. Tu se približuje hipotezi, čeprav je, ko nivo odkrivanja zamenjamo z nivojem dokazovanja oziroma "opravičevanja" (Hribar 1991: 75), abdukcijo logično nemogoče abduktivno dokazati<sup>17</sup>, medtem ko je hipotezo hipotetično (to je s sistemom drugih hipotez) mogoče utemeljiti. Kljub temu (oziroma ravno zato) pa abdukcija lahko pomeni revitalizacijo logike natančno na mestu proizvajanja novih idej. Menim namreč, da je znanost racionalna natančno v tem, da poskuša ujeti in udejanjiti posameznikovo (znanstvenikovo) konsistentnost, logično konsistentnost percepcije oziroma konsistentnost logične percepcije. Česa takega, kot je logičnost dogajanja, logičnost naravnih zakonov, logičnost pravil v pojavnem svetu – takšnega dogajanja, ki bi bilo logično in hkrati neodvisno od človeka –, ni in ne more biti, saj je logičnost (in, jasno, logika) izključno rezultat načina človekovega zaznavanja pojavnega sveta. In na tem mestu tako Jensen kot tudi Peirce (in še mnogi drugi, predvsem v zgodnji kognitivistiki, lingvistiki ali pa v analitični filozofiji) spregledujejo, da je *logika zato kvečjemu metoda oblikovanja posameznikovega mnenja ali razumevanja, metoda oblikovanja percepcije realnosti, ne pa realnosti same*. Trije načini logične inference, kakor jih po Peirceu v pričujočem delu oživlja Jensen, so odličen koncept, dokler imamo pred očmi to, da govorimo o oblikovanju razumevanja; o oblikovanju pomena, konec koncev. Stik posameznika s pojavnim svetom je namreč stimulativen v tem smislu, da vselej postreže s kompleksno in amorfno množico dražljajev, ki pa sami po sebi niso pomenljivi in niso smiselni. Smisel in pomenljivost jim lahko podeli šele posameznik s kognitivnimi operacijami, ki pa so nerazdružljivo zvezane z načini logičnih inferenc.*

<sup>17</sup> Toda tudi induktiven sklep je nemogoče induktivno dokazati, mogoče ga je le opravičiti, kakor je pokazal že (Black 1949). Natančno v tem smislu nekateri celo iščejo razlog, da abdukciji odrekajo samostojnost (Kapitan 1992) oziroma njeno nezvedljivost na preostala tipa inferenc.

**Andrej Pinter** je študent komunikologije na Fakulteti za družbene vede in urednik študentskega časopisa TEMA.

#### LITERATURA

- ACHILLE, Yves in Bernard Miège (1994): "The limits to the adaptation strategies of European public service television", *Media, Culture & Society*, 16 (1): 31–46.
- ARCHER, Margaret S. (1996): **Realist social theory: the morphogenetic approach**. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERNSTEIN, Richard J. (1983): **Beyond Objectivism and Relativism**. Science, Hermeneutics, and Praxis. Oxford: Blackwell.
- BLACK, Max (1949): **Language and Philosophy: Studies in Method**. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- BOUISSAC, Paul (1976): "The 'golden legend' of semiotics"; *Semiotica* 17(4).



- BOUISSAC, Paul (1996): "Semiotics On Line: Editorial", **The Semiotic Review of Books**, 7(3).
- DADDESIO, Thomas C. (1995): **On Minds and Symbols: The Relevance of Cognitive Science for Semiotics**. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- DASCAL, Marcelo (1983): "A semiotically relevant history of semiotics", v: Tasso Borbó, ur.: **Semiotics Unfolding III**, Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna, July 1979. Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers.
- ECO, Umberto (1976): **A Theory of Semiotics**. Bloomington: Indiana University Press.
- ECO, Umberto (1984): **The Role of the Raeder. Explorations in the Semiotics of Texts**. Indiana University Press.
- ELLIS, John (1982): **Visible Fictions**. London: Routledge and Keagan Paul.
- FISKE, John (1991): "Semiological struggles", v: J. Anderson, (ur.), **Communication Yearbook**, Vol. 14. Newbury Park: SAGE.
- FULLER, Steve (1991): **Social Epistemology**. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- FULLER, Steve (1994): "Rethinking the university from a social constructivist standpoint", **Science Studies**, 7.
- GEELAN, David R. (v tisku): "Epistemological Anarchy And The Many Forms Of Constructivism", *Studies in Science Education*.
- GIDDENS, Anthony (1986): **The Constitution of Society**. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, Anthony (1987): **Social Theory and Modern Sociology**. Cambridge: Polity Press.
- GREIMAS, Algirdas J. and Joseph Courtés (1979). **Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage**. Paris: Hachette.
- GROUPE, M (1991): **Traité du signe visuel. Pour une rhétorique d'image**. Paris: Seuil.
- HOOKWAY, Christopher (1985): **Peirce. The argument of Philosophers**. London – Melbourne – Boston – Henley: Routledge and Keagan Paul.
- INNIS, Robert E. (1985): **Semiotics. An Introductory Antology**. Bloomington: Indiana University Press.
- JAKOBSON, Roman (1989): **Lingvistični in drugi spisi**. Ljubljana: ŠKUC.
- JENSEN, Klaus Bruhn (1988): "News as social resource", **European Journal of Communication**, 3(3).
- JENSEN, Klaus Bruhn (1990): "The politics of polysemy: Television news, everyday consciousness and political action", **Media, Culture & Society**, 12(1).
- JENSEN, Klaus Bruhn (1991): "When is meaning?" v: J. Anderson, ur. **Communication Yearbook**, Vol. 14. Newbury Park: SAGE.
- JENSEN, Klaus Bruhn (1994): "Reception as flow: The 'new television viewer' revisited", **Cultural Studies**, 8(2).
- JENSEN, Klaus Bruhn (1995): **The Social Semiotics of Mass Communication**. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE.
- JENSEN, Klaus Bruhn (Pred objavo): "The Empire's Last Stand: Reply to Rosengren", *European Journal of Communication*.
- JENSEN, Klaus Bruhn in Karl Erik ROSENGREN (1990): "Five traditions in Search of the Audience." **European Journal of Communication**, 5 (2–3).
- JENSEN, Klaus Bruhn in Nicholas W. JANKOWSKI, ur. (1991): **A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research**. London – New York: Routledge.
- JOHANSEN, Jorgen Dines (1993): **Dialogic Semiosis. An Essay on Signs and Meaning**. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- JUSTIN, Janez (1989): "Peircev pragmatični koncept semiotične forme", **Problemi in eseji**, 1.
- JUSTIN, Janez (1990): "Semiotika: od 'znaka' k 'operacijam' ", **Problemi in eseji**, 2.
- KAPITAN, Tomis (1992). "Peirce and the autonomy of abductive reasoning", **Erkenntnis**, 37(1).
- KNORR-CETINA, Karen (1994): "A Sociological Notion of Fiction", **Theory, Culture and Society**, 11(3).

- LAING, Stuart (1991): "Raymond Williams and the cultural analysis of television", **Media, Culture & Society**, 13(2).
- LASH, Scott and John URRY (1994): **Economies of Signs and Space**. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE.
- LEVY, Mark R. in Michael GUREWITCH, ur. (1993): **Defining Media Studies: Reflections on the Future of the Field**. New York – Oxford: Oxford University Press.
- LUHMANN, Niklas (1988): "Und die letzte Mode in der Erkenntnis Theorie heißt 'Radikaler Konstruktivismus' " v: **Erkenntnis und Konstruktion**. Bern: Benteli.
- LUTHAR, Breda (1996): "Analiza medijskega vpliva v semiotiki družbi", **Teorija in praksa**, 33(2).
- MALI, Franc (1994): **Znanost kot sistemski del družbe**. Ljubljana: FDV
- MALMGREN, Bertil (1984): "Sur un projet d'histoire de la semiotique", v: Tasso Borbé (ur.). **Semiotics Unfolding I**, Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna, July 1979. Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers.
- MARANDA, William (1989): "Culture and Semiotics", v: Walter Koch, ur. **Culture and Semiotics**. Bochum: Brockmeyer.
- MATURANA, Humberto R. and Francisco J. VARELA (1980): **Autopoesis and cognition: The Realization of the Living**. Dordrecht: Reidel Co.
- MIHELJAK, Vlado (1995): **Camera obscura psihologije: Konstrukcija in rekonstrukcija teorij v psihologiji**. Ljubljana: FDV.
- MOČNIK, Rasiko (1989): "Teoretik za vse čase: spremna beseda", v: Roman Jakobson. **Lingvistični in drugi spisi**. Ljubljana: ŠKUC.
- NEWCOMB, Horace (1991): "The search for media meaning", v: J. Anderson, ur. **Communication Yearbook**, Vol. 14. Newbury Park: SAGE.
- NÖTH, Winfried (1995): **Handbook of Semiotics**. Bloomington: Indiana University Press.
- PARRET, Herman (1983): "La sémiotique comme projet paradigmatique dans la histoire de la philosophie", v: A. Eschbach in J. Trabant, ur., **History of Semiotics**. Amsterdam – Philadelphia: Joel Benjamins.
- PEIRCE, Charles Sanders (1931–1958): **Collected Papers of Charles Sanders Peirce** 1–8. C. Hartshorne and P. Weiss, ur., 1–6; A.W. Burks, ur., 7–8. Cambridge: Harvard University.
- PELC, Jerzy (1992): "The Methodological Status of Semiotics: Sign, Semiosis, Interpretation and the Limits of Semiotics", v: M. Balat, J. Deladalle-Rhodes, G. Deladalle, ur., **Signs of Humanity / L'homme et ses signes**, I. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- PINTER, Andrej (1996) "Težave teorije in evidence: empirična paradigma raziskovanja jaunega mnenja pod lupo", **Teorija in praksa**, 33(3).
- PINTER, Andrej (v tisku): "Epistemology of semiotics and epistemology with semiotics", **Trames**, 1(1).
- PONZIO, Augusto (1990): **Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language**. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- POPPER, Karl R. (1994): **Realism and the Aim of Science. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery**. London – New York: Routledge.
- POPPER, Karl R. in John C. ECCLES (1993): **The Self and its Brain: An Argument for Interactionism**. London, New York: Routledge.
- PRIETO, Luis (1975): **Pertinence et pratique: Essai de sémiologie**. Paris: Minuit.
- RORTY, Richard (1979): **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press.
- ROSENGREN, Karl Erik (1996): "Review article: Klaus Bruhn Jensen, *The Social Semiotics of Mass Communication*. London: Sage, 1995", **European Journal of Communication**, 11(1).
- SAUSSURE, Ferdinand de (1994): **Cours de linguistique générale**. Paris: Bibliothèque scientifique Payot.

- SCHMIDT, Siegfried J. (1992): "Der Radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs", v: S. J. Schmidt, ur., **Diskurs des radikalen Konstruktivismus**. Frankfurt am Main: Surkamp.
- SEBEOK, Thomas A. (1986): **Encyclopedic Dictionary of Semiotics**. Berlin: Mouton de Gruyter.
- SEBEOK, Thomas A. and Jean UMIKER-SEBEOK, ur. (1995): **Advances in Visual Semiotics: The Semiotic Web 1992–93**. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- SEBEOK, Thomas A., Jean UMIKER-SEBEOK with Evan P. YOUNG, ur. (1991) **Recent Developments in Theory and History**. *The Semiotic Web 1990*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- SHERIFF, John K. (1994): **Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance**. Bloomington: Indiana University Press.
- SINGER, Milton (1984): **Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology**. Bloomington: Indiana University Press.
- SOLOMON, Joan and John ZIMAN (1994): "How groups construct their science", **Science Studies**, 7(1).
- SONESSON, Göran (1996): "An essay concerning images: From rhetoric to semiotics by way of ecological physics", **Semiotica**, 109 (1–2).
- ŠKERLEP, Andrej (1995): "Maturana pred Luhmannom: kognicija, socialni sistemi in komunikacija", **Teorija in praksa**, 32 (9–10).
- TEJERA, Victor (1988): **Semiotics from Peirce to Barthes: A conceptual introduction to the study of communication, interpretation and expression**. Leiden – New York – København – Köln: E. J. Brill.

*Ilustracija: Maxfield Parish*



ΟΙΚΟΣ



# Prispevek k razpravi: Ekologija – razsežnosti pojma

Nikakor ne gre spregledati, da so stališča o vsebini in funkciji pojma ekologije v družbi zelo različna. Naraščajoče politične in gospodarske aktivnosti v zvezi z onesnaževanjem okolja in obdelovanje te teme v javnih občilih so privedli do večznačnega pojmovanja ekologije in občutljivosti ljudi za vprašanje okolja. Ekonomija, pravna znanost, politologija in biologija so razvile različne razlage tega, kaj naj razumemo pod pojmom ekologija.

V nadaljevanju se bomo nekoliko podrobneje ukvarjali s situacijo v biologiji in skušali pokazati, kako ta znanstvena veda uporablja pojem ekologije.

Pojem vede o naravnem ravnovesju je pred 130 leti skoval Haeckel. Odtlej naravoslovci niso imeli posebnih težav pri zamejevanju tega pojma. Naravoslovni redukcionizem je ekologiji odmeril omejena polja dejavnosti v poddisciplinah biologije. Sčasoma se je ekologija razvila v samostojno disciplino znotraj biologije, v *“najbolj holistično in celostno poudarjeno”* disciplino, kot meni Jörg Ott.<sup>1</sup> Vendar pa tako naravoslovno definirana ekologija ni vključevala tudi človeka.

V zadnjem času se je vendarle sprožila pomembna razprava o tem, ali naj se v naravno ravnovesje in s tem povezane ekološke raziskave vključi tudi človek. Breckle pri tem zastopa

<sup>1</sup> Ott, Jörg: *Ökologie – persönlich /Ekologija – osebno/*. V: *Umwelterziehung /Ekološka vzgoja/*, zvezek št. 6, 1991, str. 4 in nastl..

<sup>2</sup> Walter, Heinrich/Breckle, Siegm.-W.: *Ökologie der Erde /Ekologija zemlje/*. 2. izdaja. Heidelberg 1991, predgovor.

<sup>3</sup> Odum, Eugene P.: *Grundlagen der Ökologie / Temelji ekologije/*, 1. zvezek, 2. izdaja. Stuttgart 1983, str. XVI.

<sup>4</sup> Primerjaj Schubert, Rudolf: *Lehrbuch der Ökologie /Učbenik ekologije/* Jena 1991, str. 17.

<sup>5</sup> Bick, H. i. dr.: *Angewandte Ökologie / Aplikativna ekologija/*. 2. zvezek. Stuttgart 1984, str. XI.

<sup>6</sup> Weish, Peter: *Vorlesungsskriptum Humanökologie /Skripta predavanj o antropoekologiji/*. Dunaj 1995, str. 4.

<sup>7</sup> Raschauer, Bernhard: *Das UVP-G-Kommentar / Komentar k zakonu o presojanju vplivov na okolje/*. Dunaj 1995, str. 15.

<sup>8</sup> Odum, n. m., str. 11.

stališče, da ekologije ne gre razumeti antropocentrično, pri čemer se sklicuje na definicijo ekologije pri Haecklu.<sup>2</sup>

Drugačno stališče zastopa Odum:

*“Čeprav se ‘ekologija’ pogosto zlorablja kot sinonim za ‘okolje’, je popularizacija tega predmeta zeleni učinek dejstva, da smo pozornost usmerjali na človeka kot del njegovega naravnega okolja in poudarjali, da ni kje zunaj njega.”<sup>3</sup>*

Bistveno v tem Odumovem stališču je, da je človek vselej vključen, da je del ekosistema. Schubert ugotavlja, da je človek kot biološko psihosocialno bitje vključen v naravno ravnovesje.<sup>4</sup> Bick in drugi razumejo različno premreženi sistem “človek-okolje” kot sestavni del ekologije.<sup>5</sup> Weish vidi v antropoekologiji izhodišče za politično ekologijo in ji odmerja velik pomen.<sup>6</sup>

Pridružujemo se tem stališčem in zagovarjamo vključevanje človeka v ekološki preplet.

S tem je tesno povezano vprašanje “naravnosti” ekosistemov. Raschauer opisuje ekosisteme kot sisteme, na katere lahko človek bolj ali manj vpliva.<sup>7</sup> Predstavljajo torej sorazmerno sonaravne življenjske prostore, če naravo razumemo kot vsoto od človeka neodvisnih (življenjskih) procesov. Kdor pozna različna pojmovanja, ki so znotraj ekologije, ga seveda ne preseneča, da v drugih znanstvenih disciplinah nastaja vtis, da so ekosistemi per se sonaravni.

*“Koncept ekosistema je širok. Izraža funkcionalno celoto, ki temelji na medsebojni odvisnosti in vzročni povezanosti vseh njegovih sestavnih delov. (...) Ribnik, jezero, gozd ali tudi laboratorijska kultura so ekosistemi. Naprimer začasna mlaka je prav tako ekosistem s karakterističnimi organizmi in procesi, četudi obstaja le kratek čas.”<sup>8</sup>*

Kot ugotavlja Odum, je tudi laboratorijska kultura ekosistem in s tem popolnoma umeten, po človeku ustvarjen sistem. Ta model se vse pogosteje uporablja tudi na področju ekološkega raziskovanja s ciljem simulirati npr. konkurenčne situacije, med različnimi živalskimi populacijami ali procese naseljevanja novih življenjskih prostorov. Opozoriti pa velja tudi na tako imenovano “restoration ecology”, ki se eksplicitno ukvarja s ponovnim naseljevanjem antropogeno uničenih ali močno prizadetih življenjskih prostorov (npr. nekdanji rudniki, rečne elektrarne in podobno) in postavlja zahtevo po zmožnosti umetnega – v smislu po človeku narejenega – vzpostavljanja (obnavljanja) ekosistemov.



Bergon in drugi v zelo ustrezni, poantirani obliki izražajo sedanjí človekov globalni vpliv na ekosistem zemljo:

*“Most (perhaps now all) of the communities of the world have been disturbed from their “ideal” condition by the action of mankind. The ecologist who tries to study undisturbed communities (such as virgin forests) is likely to spend his whole life trying to find one.”*<sup>9</sup>

Izraz ekologija doživlja torej veliko pomensko in vrednostno spremembo, iz stvarne in formalizirajoče znanosti – ki človeka zavestno ne vključuje v svoje analize (čeprav na vse gleda s človekovega komandnega stolpa) – se spreminja v svetovni nazor, v načelno vrednostno stališče, hkrati pa tudi stvarno in formalizirajočo znanost, ki človeka prav tako zavestno vključuje v celoten preplet. Grških korenin besede ekologija (oikos = dom in logos = duh, nauk) ni mogoče interpretirati le v smeri nauka o naravnem ravnovesju, temveč tudi kot “vedo o hiši, v kateri domujemo”. V tem smislu bi ekologija prav tako kot livade ob Donavi, pragozdove okoli Gippa in Göllerja v dolnjeavstrijsko-štajerskem mejnem območju ali širne tropske deževne gozdove v porečju Amazonke zajemala tudi ceste, hiše, rudnike in opuščene industrijske objekte.

Vendar pa moramo tu pripomniti, da se je pojem ekologije razvil iz naravoslovja, natančneje iz biologije, in lahko zato rešitve problemov ponuja seveda le s te strani. Ekologija ne more biti nikakršna “čudežna znanost”, ki bi imela rešitve za vse (ekološke) probleme našega sveta, kot si to nemara napak predstavljajo mnogi znanstveniki iz drugih disciplin. S splošno polastitvijo pojma ekologije v javnih občilih in drugih znanostih se je ta težnja po našem prepričanju še dodatno okrepila. Predpona “eko-” je postala prodajni argument na področju ekonomije in politike. Čeprav pozdravljamo zgoraj omenjeno pomensko spremembo, pa bi hkrati želeli opozoriti na morebitne nevarnosti in se zavzemamo za to, da se izraz ekologija vendarle ne bi uporabljal vsepovprek, temveč v zavedanju njegovih bioloških korenin, ki jih je treba seveda dopolniti z družboslovnimi in duhoslovnimi vedami. Wolfgang Haber je v tej zvezi zapisal tole:

*“Po drugi strani se znanstveniki bojijo, da bo vsaka znanstvena disciplina z naraščajočo popularnostjo izgubila tudi svojo znanstveno serioznost. To lahko še posebej opazujemo pri ekologiji, ki se na splošno razume le še kot nekakšen verski ali odrešenjski nauk.”*<sup>10</sup>

Pomembno je predvsem nepristransko in stvarno ter stanju ekološkega raziskovanja ustrezno prikazovanje spoznanj, s

<sup>9</sup> Bergon, Michael i. dr.: *Ecology*. Cambridge 1990, str. 739.

<sup>10</sup> Haber, Wolfgang: *Von der ökologischen Theorie zur Umweltplanung / Od ekološke teorije do ekološkega načrtovanja/*. V: *GALA*, 2. letnik, zvezek št. 2, 1993, str. 96.

čimer lahko omogočimo – na teh podlagah temelječi – družbeni dialog.

Če ekologijo pojmuje kot nekakšno vrednostno stališče, potem njen naravoslovni instrumentarij kaj hitro zadene ob svoje meje. Tako lahko ekologija govori npr. le še o tem, katere živalske ali rastlinske vrste naj se uvrstijo v “rdeče sezname”, da bi se družbena oz. politična pozornost usmerila v njihovo ohranjanje. Na to, ali se bodo te vrste tudi dejansko zavarovale, ali se bodo za njihovo varstvo postavili rezervati, ali se bo prepovedal lov na določeno živalsko vrsto in trgovina z njihovimi proizvodi, pa ekologija ne more vplivati. Tu je vsekakor nujno potrebno družbeno delovanje in zavzemanje ljudi. Osebne vrednote in stališča vsakega posameznika so namreč pri tem odločilnega pomena. Svoj delež k premagovanju teh problemov morajo seveda prispevati tudi druge discipline, kot so filozofija, religiologija, sociologija, politologija, ekonomija, psihologija, če naj omenimo le nekatere.

Po našem prepričanju je nujno potrebna natančnejša raziskava različnih interpretacij in uporab pojma ekologije v različnih disciplinah, kar nas bo privedlo do večje pojmovne jasnosti v multidisciplinarnem diskurzu in medsebojnega razumevanja, ki bo presegalo meje posameznih strok.

# Pojmovanje narave na področju varstva okolja in narave

Med študijem krajinarstva sem se vsakodnevno srečeval s pojmi “narava”, “okolje” in “ekologija” v najrazličnejših povezavah. Ker si po nekaj semestrih še vedno nisem bil povsem na jasnem, kaj se v varstvu narave in okolja označuje s pojmom narave, sem se odločil tej temi posvetiti svojo diplomsko nalogo. S tem sem si hotel priti na čisto glede definicije temeljnih pojmov in ciljev varstva narave in okolja, da bi lahko svoje poznejše delo na tem področju nadgrajeval na nekoliko trdnejši teoretski podlagi<sup>1</sup>.

Obdelati sem hotel tri vprašanja, in sicer vprašanja, kaj je narava in zakaj moramo naravo varovati, ter vprašanje, ki izhaja iz prvih dveh: katero naravo nameravamo varovati.

Pojmu narave se bom zato poskušal približati s treh strani tako, da bom naravo tematiziral kot tisto, kar ni človek, kot delovno področje naravoslovnih znanosti in kot pojem, s katerim imamo opraviti v svojem vsakdanjem življenju.

V nadaljevanju obravnavam vprašanje, zakaj je treba naravo sploh varovati, in sicer predvsem na podlagi obravnave vprašanja, ali naj naravo varujemo zaradi nje same ali zaradi njene koristi za človeka. Z obravnavo različnih zgledov poskušam teoretske predpostavke o takšnosti narave povezati z različnimi cilji konkretnega naravovarstvenega dela. Zaključek

<sup>1</sup> Ko sem navezal stike z Avstrijsko ekološko svetovalno službo, da bi se informiral o možnostih za izdelavo mojega diplomskega dela v okviru akcije “10 let ekološkega svetovanja”, sem imel le približne predstave o tem, kako bom oblikoval svoje delo. Začetna neposredna povezava z ekološko svetovalno službo je postajala z napredovanjem mojega dela vse trhejša. Ker pa sem menil, da bi lahko bila tema v povezavi s tem, kako ekološka organizacija razumeva samo sebe, nasplošno zanimiva, sem še naprej ohranil stike s tem projektom.

<sup>2</sup> *Med drugim sem imel priliko govoriti tudi s Christianom Schreflom iz Avstrijske ekološke svetovalne službe.*

<sup>3</sup> *Primerjaj Eugenio Coseriu: Naturbild und Sprache /Predstava o naravi in jezik/. V: Jörg Zimmermann (izdajatelj): Das Naturbild des Menschen /Človekova predstava o naravi/, München 1982.*

<sup>4</sup> *Gernot Böhme: Natur und Technik in Europa / Narava in tehnika v Evropi/. Osebni zapiski njegovih predavanj v zimskem semestru 1995/96 na Tehnični univerzi Dunaj.*

tvori pregled mojih analiz različnih intervjujev, ki sem jih imel z osebami<sup>2</sup>, dejavnimi na področju varstva narave in okolja.

## Človekovo drugo

Razmišljanje o naravi se začne šele, ko jo človek opazuje z določene distance. Kolikor nam je znano, jezik tako imenovanih "primitivnih ljudstev" ne pozna besede, ki bi vsebinsko ustrezala našemu pojmu narave.<sup>3</sup> Očitno se narava kot posebno področje spozna in poimenuje šele takrat, ko v ozadju nekega drugega kontrastirajočega področja postanejo vidni njeni obrisi. To drugo področje je sfera človeka. Narava je v prvem približku vse tisto, kar ni ustvarjeno, ni povzročeno in ni oblikovano po človeku.

Tej definiciji sledijo različni pristopi, ki naravo določajo tako, da ji postavljajo nasproti neko drugo področje, ki *ni* narava. Tvorijo pare nasprotij, kot so narava in kultura, narava in civilizacija, narava in umetnost, narava in zakon, narava in tehnika.

Vendar pa so ta zoperstavljanja postala precej krhka. Tehnika, ki jo je antika še obravnavala kot prelisičenje narave, gleda v novem veku na naravo kot na svojo učiteljico, polno skrivnosti, ki jim je treba skrbno prisluhniti. Tako kot vsakemu naravnemu dogajanju so tudi tehničnim procesom podlaga tako imenovane naravne zakonitosti. Vse snovi in energije izhajajo konec koncev iz narave. Kako neostro je ločevanje med naravo in tehniko, vidimo naprimer v tem, da tudi živalim in rastlinam pripisujemo sposobnost obvladovanja narave, da govorimo o plezalni tehniki veeverice ali vinske trte.

Če človeka razumemo kot proizvod narave, potem kulture in civilizacije ne moremo pojmovati kot področje nenaravnega. Kultura kot tvorno spoprijemanje z okoljem, kot oblikovanje življenjskih okoliščin je tisto "okolje", ki ga človek potrebuje za svoje življenje. Človekova narava je, da ima kulturo. Kultura in narava nista nezdružljivi nasprotji, nasprotno, širok pojem narave vključuje tudi sfero oblikovanja človeške družbe. Odnos do naravnih življenjskih osnov, do rastlin in živali, zemlje, vode in zraka je sestavni del vseh kulturnih prizadevanj. Naše odvisnosti od narave ne moremo ignorirati, temveč moramo poskušati najti pot, da bomo naravo vključili v oblikovanje družbe.

S klasičnim zoperstavljanjem narave in tehnike, narave in kulture itn. se je človek izdiferenciral iz narave.<sup>4</sup> V tem tiči nemara del vzroka, ki je privedel do destruktivnih stanj narave, ki se na splošno označujejo kot "ekološka kriza".

Pojmovanje človeka kot naravnega bitja opisuje le eno plat

odnosa med človekom in naravo. Druga plat je v tem, da človek vse bolj posega v naravo, tako da je njeno stanje v vedno večji meri odvisno od človekovih dejavnosti. Na zemlji ni kraja, ki mu človekov vpliv ne bi dal svojega pečata. Človek je osvojil in raziskal še tako neprijazna polarna območja in spremembe v sestavi atmosfere vplivajo tudi na še tako odročne kraje. Vsaj kar zadeva Evropo, nimamo več nikjer pokrajine, ki bi bila ohranjena v svojem prvotnem stanju. Po človeku povzročeni snovni in energetski pretoki so v regionalnem in svetovnem merilu dosegli že tolikšno stopnjo, da jo lahko izenačujemo z naravno.<sup>5</sup>

Obravnavanje narave kot interakcije živih bitij in nežive materije na našem planetu torej ni več možno brez vključevanja človekovega vpliva. Narava in človek sta medsebojno povezana na tri načine: Človek je, prvič, proizvod narave, človek je izšel iz narave. Drugič, človek je bil in je odvisen od narave in njenega delovanja, in tretjič, stanje narave je v vedno večji meri odvisno od človeka.<sup>6</sup>

### Narava v naravoslovnih znanostih

Beseda narava v naravoslovnih znanostih ne nastopa kot strokovni izraz. Narava kot celota ni tema naravoslovnih dejavnosti, ki se omejujejo na raziskovanje posameznih delov narave. Vendar pa se z naravoslovjem ne moremo ukvarjati, ne da bi imeli določene predstave o tem, kako narava pravzaprav deluje. Naravoslovne znanosti naravo največkrat predpostavljajo kot celoto stvari, ki deluje skladno z naravoslovnimi zakoni, ki jih potemtakem lahko raziskujemo in izražamo v matematičnih zakonih.

Da bi lahko eksperimentalno naravoslovje naravo čim natančneje raziskalo, jo raziskuje v pogojih, ki "zunaj v naravi" pravzaprav ne nastopajo. V laboratoriju so izključeni vsi vplivi, ki so občuteni kot moteči. Učinki ali lastnosti dela narave, ki ga hočemo raziskati, morajo biti čim bolj čisti. Tako se naprimer, če raziskujemo prosti pad, izključujejo vplivi, ki jih imata na gibanje padajočega telesa zračni upor in veter, in vsi eksperimenti potekajo v čim bolj brezračnem prostoru. Vendar pa so ti "moteči" vplivi v naravnih okoliščinah vselej prisotni. Gibanje, ki ga opisujejo zakoni težnosti, je v primerjavi z gibanjem padajočega drevesnega lista precej borno. Opis dejanskosti dobivamo torej tako, da se odrekamo ravno raziskovanju v naravi dejansko vladajočih okoliščin.<sup>7</sup>

Spoznavanje narave je vselej abstrahiranje. Obstoječe razmere se poenostavljajo in prikazujejo tako, da so dojemljive človekovemu mišljenju. Na podlagi razlike med dejanskostjo in

<sup>5</sup> Gernot Böhme / Grebe Joachim: *Soziale Naturwissenschaft. Über die wissenschaftliche Bearbeitung der Stoffwechselbeziehung Mensch-Natur / Socialno naravoslovje. O znanstvenem obravnavanju presnovnega odnosa človek-narava/*. V: Gernot Böhme: *Alternativen der Wissenschaft / Alternative znanosti/*. Frankfurt/M. 1980, str. 250.

<sup>6</sup> Primerjaj Hubert Markl: *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur / Narava kot naloga kulture. O človekovem odnosu do žive narave/*. Stuttgart 1986.

<sup>7</sup> Herbert Pietschmann: *Phänomenologie der Naturwissenschaft / Fenomenologija naravoslovja/*. Berlin 1996, str. 101.

njenim prikazom v naravnih zakonitostih pa ni kar tako možen tudi vzratni prenos pridobljenih spoznanj v življenjsko okolje. Za to so potrebne aplikativne inženirske znanosti, ki premoščajo čisto spoznavanje narave in njegovo apliciranje, delovanje kot modelna situacija v laboratoriju in delovanje v pogojih, kot nastopajo pri apliciranju.

Zanemarjanje navidezno stranskih učinkov in pojavov ima svoje posledice v tehničnih aplikacijah, ki so lahko v določenih okoliščinah usodne. Tu naj omenimo le stranske učinke zdravil, učinke emisij ogljikovega dioksida na klimatske razmere ali posledice radioaktivnosti, kar nam ponuja dober primer tega, kakšne nepredvidljive posledice ima lahko poenostavljena podoba o učinkovanju narave. Na najrazličnejše načine premrežena struktura narave se pogosto reducira na nedopusten način, še zlasti pa se v tej strukturi narave zelo rado zanemarija človekovo vlogo. Vedenje, ki je zreducirano na instrumentalno vedenje, katerega smoter je torej spoznavanje naravno potekajočih procesov, da bi jih lahko naredilo uporabne za povsem specifične cilje, odpove vselej takrat, ko gre za opisovanje raznovrstnih povezav in interakcij med človekom in naravnimi življenjskimi osnovami. Iz kritike na račun konvencionalnih naravoslovnih znanosti izhajajo torej zahteva po novem socialnem ali mehkem naravoslovju, ki se mora posvečati raziskovanju razmer kot nastopajo v življenjskem okolju, tako da se bo odreklo analiziranju narave v laboratorijskih pogojih. Naravo se v teh razmerah predvsem opisuje in obravnava kot poseben primer, povezave med teoretskimi modeli se le redko konstruirajo. Narava se ne obravnava kot nekaj, kar se odigrava brez človekovega sodelovanja, in v ospredje stopajo presnovni odnosi med naravo in človekom, izmenjavanje snovi in energije med človekom in njegovim naravnim okoljem.

Pri iskanju nedestruktivnega odnosa do narave se na ekologijo često stavijo velika pričakovanja. Ekologija kot poddisciplina biologije se že po definiciji posveča raziskovanju odnosov med organizmi in okoljem. Opisuje učinkovanje rastlin, živali in anorganskih pogojev na posamezna živa bitja ali njihove celotne populacije ter njihove povratne učinke na okolje.

Pri opisovanju odnosov v naravi uporablja ekologija pojme, kot so "ekološko ravnovesje", "stabilnost ekosistema" in "raznolikost vrst". V razpravah o varstvu narave in okolja se ti diskriptivni pojmi pogosto uporabljajo normativno, kar pomeni, da se ravnotežje, stabilnost in raznolikost obravnavajo kot cilji naravovarstvenega dela. Seveda pa to ne drži povsem. Dejstvo je namreč, da pri ekosistemih dolgoročno sploh ne gre za ravnotežje in stabilnost, saj so podvrženi nenehnemu spreminjanju. Pojma raznolikost vrst in stabilnost opisujeta zgolj

trenutna stanja določenih ekosistemov. Ekologija kot znanost sploh ne more izjavljati, kakšna mora biti "narava na sebi". Celotna narava, ki je v človekovih očeh popolnoma devastirana, naprimer v odmrlih vodah ali deponijah za posebne odpadke, živijo vrste organizmov, ki so v interakciji s svojim okoljem. Življenje v takšnih življenjskih prostorih je sicer manj kompleksno kot v tako imenovanih sonaravnih ekosistemih, vendar pa zato nič manj funkcionirajoče življenje. "Ekološka funkcionalnost" in "ekološka učinkovitost" sta nekonkretna pojma, ki ju je komajda mogoče kvantificirati. Opisujeta predvsem stanje okolja, ki je s stališča opazovalca neželeno, in ne toliko optimum v naravi. Glede na pogoje, ki jih opazovalec postavlja svojemu okolju, je lahko to stanje različno. Cevkarji imajo naprimer drugačne zahteve do svojega okolja kot ličinke vrbnice in temu ustrezno je za obe vrsti organizmov različen tudi "ekološki optimum".

Ohranjanje raznolikosti vrst in "pestrosti" narave narekujejo nekateri resda dobri razlogi, ki pa vsi brez izjeme temeljijo na človekovem blagru in jih ni mogoče utemeljevati z argumenti ekologije.

Ekologija ni isto kot varstvo okolja. Ekologija nam daje vedenje kakšni so odnosi znotraj naravnega prepleta, kar je podlaga za učinkovito varstvo, s človekovega dolgoročnega vidika zelenega naravnega okolja. Kakšno naravo hoče človek, pa je seveda vprašanje, ki ga ekologija ne more razreševati.

## **Narava v vsakdanjem jeziku**

Če povsem spontano vprašamo, kaj narava pravzaprav je, dobimo v odgovor množico pojmov, ki nekako tvorijo pojem narave: rastline, živali, vode, divjina, svoboda itn. Narava se pogosto izenačuje s krajino v pomenu čutno zaznanega izseka zemeljske površine, ki ima določene lastnosti.

Narava se tu v bistvu izkaže za nekaj, kar ni vsakdanja tema, in veliko prej lahko govorimo o nekakšnem nedeljskem ali prazničnem pojmu narave. V vsakdanjem delovnem življenju nastopa narava v svojih delih kot gozd, polje ali usedalnik. Da bi lahko v tem čutno zaznavali naravo, potrebujemo veliko bolj distanciran način opazovanja, ki iz narave abstrahira njeno uporabnost in njene nevarnosti in jo zaznava predvsem estetsko.

To, kar velja kot narava, je odvisno od opazovalčevega stališča in predsodkov. Narava sega od vrta pa vse tja do tropskega deževnega gozda, od enega samega kvadratnega metra ruderalne vegetacije v vrzelih zazidav pa vse tja do brezmejne puščave. Narava se odigrava v glavi. Narava ni to, kar



<sup>8</sup> *Primerjaj Ulrich Gebhard: Kind und Natur Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung /Otrok in narava. Pomen narave za psihični razvoj/. Opladen 1994.*

dejansko obstaja, temveč je interpretirana podoba, ki si jo naredi človek. Poleg neposrednega stika z naravnim okoljem igra najverjetneje vse od razširitve knjižnega tiska sem pomembno vlogo v zahtevah, ki jih postavljamo naravi, tudi podoba, ki jo dajejo javna občila.

Narava je predvsem mesto, kjer se lahko spočijemo od vsakdanjika. Kot divjina nam ponuja doživetje nenačrtovanega, spontanega. V divjini človek nima svojega deleža, divjina je nasprotno pogosto zastrašujoča, po drugi strani pa v nas zbuja tudi željo po njeni osvojitvi, raziskovanju, prilastitvi. Vse večja priljubljenost ekstremnih športov, kot so plezanje, vožnja po brzicah ali trekking, je nedvomno odsev te želje po konfrontaciji z neukročenimi naravnimi silami.

Nasprotje tega je narava kot domovina. Je nam dobro znani kraj, kjer se dobro počutimo. Vendar pa je domovina v tem smislu utopija, saj jo ponavadi tematiziramo šele, ko že ne obstaja več ali ko smo iz nje že izstopili. Domovina ni jeklarna ali pisarna, temveč kraj, kjer po delu preživljamo svoj prosti čas. Ponuja utopijo uspešnega in srečnega življenja, je pa tudi prizorišče vsakodnevnih naporov.

Narava kot divjina in narava kot domovina sta dve plati človekovega odnosa do narave. Divjina je poziv za prisvajanje, domovina pa predpostavlja, da si je človek del narave že prisvojil. Vendar pa sta obe zunaj vsakdanjega človekovega delovnega območja. Narava se tu ne tematizira kot nekaj, česar integralni sestavni del bi bil človek. Narava se izriva v sfero zasebnosti, medtem ko v sferi proizvodnje in dela vlada pozaba narave.

Neznanstveno izkustvo narave v mitološki ali pesniški tradiciji občuti dele narave pogosto kot individualno žive. Živali in rastline, vendar tudi krajina, gore in naravni elementi, kot sta veter in voda, se zaznavajo kot človeku podobna bitja. Pripisujejo se jim lastnosti in čustva, ki so podobni tistim, ki jih človek pozna pri sebi. To se pogosto razlaga kot "miselno poenostavljanje", kot "napačna zavest", ki je značilna za otroški odnos do narave, ki pa ga mora odrasel človek premagati. Seveda pa se lahko pri tem vprašamo, ali lahko človek stori kaj drugega kot to, da do stvari v svetu razvija človeški odnos. Tudi v navidezno stvarnem in objektivnem znanstvenem pristopu k stvarnem v naravi tiči vselej bolj ali manj zavestna emocionalna komponenta. Poleg tega pa ima lahko zavesten odnos do počlovečenja narave povsem pozitivne učinke. S tem se namreč ustvarja podlaga za emocionalni odnos do narave, pripravljenost, da se z naravo sploh soočamo.<sup>8</sup> Z varstvom narave in okolja se lahko ukvarjamo le, če zaznavamo probleme, če o njih komuniciramo in če obstaja pripravljenost za njihovo razreševanje.

Vendar pa zgolj emocionalen odnos do narave še ne tvori zadostne podlage za odgovorno ravnanje z naravo. Številni naravni elementi so pod pragom človekovega čutnega zaznavanja, kar pomeni, da se odigravajo v območjih, ki so človekovemu “neoboroženemu očesu” nedostopni, ali pa se odvijajo v časovnih dimenzijah, ki so za človeka prevelike, da bi jih lahko še obvladoval. Izguba “pestrosti” narave, vedno manjša raznolikost vrst v kulturni krajini se opazi le, če obstaja primerjava s “prejšnjim”, ali če nas na to kaj neposredno opozarja. Radioaktivno sevanje in vseprisotnost težkih kovin neposredno sploh nista več zaznavna. Procesi, ki potekajo pod zemeljskim površjem ali v mikroskopskem območju ali pa se preprosto odvijajo prepočasi, da bi jih lahko opazili, se na splošno odigravajo v razsežnostih, ki ostajajo skrite človekovim očem. Del narave se lahko opazovalcu nazunaj sicer kaže v prvotnem, neokuženem in zelenem stanju, vendar pa se lahko v njem odvijajo procesi, ki lahko dolgoročno negativno vplivajo na človekove življenjske osnove.

Sočustvovanje s posekanimi drevesi ali potrganimi cveticami je nemara dober povod za to, da se pričnemo ukvarjati s problematiko okolja. Vendar pa obstaja brez vsakršnega nadaljnega poznavanja ekoloških in socialnih povezav precejšnja nevarnost, da bomo sorazmerno nepomembnim pojavom posvečali čezmerno pozornost, medtem ko resničnih problemov sploh ne bomo zaznavali.

## **Varstvo narave in etika**

Spričo sedanje in grozeče ekološke katastrofe se nam zastavlja vprašanje o predpisih in normah v našem ravnanju z naravo. Etika s svojo nalogo iskanja utemeljitev za moralno pravilno in dobro nam mora tako dati ne le moralne utemeljitve dejanj nasproti človeku, temveč tudi dejanj nasproti naravi. Pri tem je pogosto govor o “ekološki etiki”, vendar pa pojma ekologije ne smemo prenapenjati. Ekologija je namreč deskriptivna znanost in bi s svojimi izjavami o tem, kaj je dobro in zeleno, prekoračila področje svojih pristojnosti.

V razpravah o varstvu narave in etiki gre na splošno za dvoje različnih stališč. Antropocentrični pristop poskuša varstvo narave in okolja utemeljevati z njuno koristjo za človeka. Neantropocentrični pristopi pa utemeljujejo strategije varovanja z zahtevo po upoštevanju naravnih elementov, živali, rastlin ali krajin, in sicer zaradi njih samih in neodvisno od njihove koristi za človeka. Neantropocentrične pristope lahko, opirajoč se na Dietra Birnbacherja, razdelimo na patocentrični pristop (z glavnim poudarkom na trpljenju naravnih bitij), biocentrični

<sup>9</sup> Dieter Birnbacher: *Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik /Človek in narava. Osnovne značilnosti ekološke etike/*. V: Kurt Bayertz: *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik / Praktična filozofija. Osnovne usmeritve aplikativne etike/*. Reinbek bei Hamburg 1991.

pristop (obravnavna življenje na splošno) in fiziocentrični oz. holistični pristop (z glavnim poudarkom na bivanju naravnih stvari, in sicer tudi neživih).<sup>9</sup> Njihova argumentacija si je medsebojno precej podobna, in zato bomo antropocentričnemu pristopu v nadaljevanju kot primer postaviti nasproti holistični pristop.

### **Antropocentrični pristop**

Antropocentrični pristop obravnava naravo le z vidika njenega pomena za človeka. Vsi razlogi za njeno varovanje se nanašajo na njene koristi za človeka, ne pa na korist za naravo samo. Naravo se izenačuje z virom.

Seveda pa antropocentrizma ne smemo zamenjavati z egoizmom. Po eni strani je v razmisleke vključeno čim večje število ljudi. Tematizirajo se ne le koristi narave za zdaj živeče ljudi na celotnem planetu, temveč tudi za prihodnje, še nerojene generacije. Vodilo sta pravičnost in trajnost. Naravni viri ne smejo biti nepravilno krateni nobenemu človeku. Njihovo pretirano izkoriščanje na račun ljudi drugih dežel in kontinentov in na račun prihodnjih generacij je neupravičeno. Prihodnje generacije imajo načeloma pravico do razpolaganja z nič manj naravnimi viri kot zdaj živeče. Osrednja točka je odgovornost za naravo, ki jo sedanje generacije nosijo *do* prihodnjih generacij. Po drugi strani pa se pojem koristi razlaga zelo široko. Narava ni le rezervoar surovin in energije, temveč je pomembna tudi kot estetski, religiozni in nrvstveni vir. Če človek ceni posamezen del narave, bodisi zaradi svojega emocionalnega odnosa do njega, iz obzirnosti ali kot estetski vir, ki mu ponuja delček življenjske kakovosti, potem ne moremo kar tako ignorirati pomena, ki ga ima ta del narave za človeka. V presojanje koristi narave je treba prav tako vključevati tudi nematerialne vire.

V procesu pretehtavanja različnih interesov se poskuša zagotoviti obstoj naravnih virov v njihovem najširšem pomenu. Po eni strani se formalno-pravno in moralno poskuša formulirati pravica do narave tako z vidika zdaj živečih kot tudi z vidika prihodnjih generacij. Iz tega izhaja, da je treba pretehtati, koliko narave potrebuje človek za življenje in zadovoljevanje svojih nrvnih in emocionalnih potreb. Ker prihodnje generacije ne morejo formulirati svojih zahtev, jih morajo iztožiti njihovi zastopniki, pri čemer pa je seveda vprašljivo, ali se je današnje človeštvo iz solidarnosti z ljudmi, katerih obstoj pravzaprav sploh ni gotov, pripravljeno odreči določenim koristim, ko pa tega ni pripravljeno storiti niti iz solidarnosti z zdaj živečimi.

Po drugi strani se poskuša varstvo narave in okolja vključiti v

ekonomsko teorijo. Ker pozna gospodarstvo kodo denarja kot edino univerzalno kodo, se vrednost narave v tej argumentaciji vrednoti monetarno. Pri tem pa je šibka točka to, da cene ne izražajo "ekološke resnice".<sup>10</sup> Pretežnega dela stroškov, ki nastajajo z uporabo katerega od naravnih virov, ne nosi tisti, ki ima od tega koristi, temveč se nalagajo celotni družbi. Stroški naprimer vožnje z avtomobili, ki nastajajo zaradi obremenjevanja ljudi, živali in rastlin, zaradi izpuhov in odplak, zaradi porabe površin pri gradnji cest, poškodb zdravja pri emisiji hrupa in prometnih nesrečah itn., se še zdaleč ne pokrivajo s ceno bencina, davki in drugimi dajatvami.<sup>11</sup> Zahteva se torej, da se ti stroški naložijo njihovim povzročiteljem, kar bi seveda avtomatsko privedlo do povečanja zanimivosti okolju prijaznejših variant. Problematična pa ostaja monetarizacija nematerialnih virov in uničevanje neobnovljivih virov. Rešitev je v zagotovitvi trga za nematerialne vire, torej v aktiviranju plačilne pripravljenosti oz. pripravljenosti za zmanjšanje uporabe virov zaradi njihovega varovanja.

Kritiki vidijo v monetarizaciji narave neprimerno sredstvo za njeno trajnostno varovanje. Z reduciranjem vseh stanj stvari na monetarne relacije se izgublja velik del kompleksnosti. Sedanjemu denarnemu in kreditnemu gospodarstvu je inherentna prisila rasti, saj smo pri investicijah prisiljeni iz njih dobiti več, kot pa je bilo vložena. Z vidika celotne družbe so dobiček in obresti realizirane le, če so prihodki večji od odhodkov, kar pa je mogoče dosegati le ob stalnem nadaljnjem pritekanju denarja. Vendar pa se denar ne množi kar tako preprosto, nasprotno, sleherna presežna vrednost izvira konec koncev iz produktivnosti narave. Naraščajoča produktivnost in gospodarska rast pomenita torej obenem naraščajoče izkoriščanje narave. Ker tudi povečevanje učinkovitosti, ki ima v številnih področjih odprte še velike potenciale<sup>12</sup>, le omejeno ločuje gospodarsko rast od porabe narave<sup>13</sup>, postavljajo mnogi zahtevo po razširitvi ekonomske teorije z ekološko perspektivo, katere temelj so ekološka in fizikalna spoznanja. Pri tem je treba spoznavni horizont časovno in prostorsko razširiti, saj ekološka ogroženost zadobiva globalne razsežnosti in zadeva neskončno verigo generacij. Ekonomska vprašanja morajo intenzivneje upoštevati ekološka, socialna, politična in moralno-etična področja.<sup>14</sup>

### Neantropocentrični pristopi

Predstavniki holističnega pojmovanja sveta, kot je npr. Klaus Michael Meyer-Abich, menijo, da antropocentrični model etike okolja in narave ni zmožen trajnostnega varovanja narave.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Ernst Ulrich von Weizsäcker: *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt / Zemeljska politika. Ekološka realna politika ob prehodu v stoletje okolja*. 4. izdaja. Darmstadt 1994.

<sup>11</sup> Naprimer za Zvezno republiko Nemčijo se ocenjuje, da se 5 do 10 % enoletnega bruto družbenega proizvoda porabi za odpravljanje posledic onesnaževanja okolja. Primerjaj Weizsäcker 1994, n. m., str. 145–146.

<sup>12</sup> Primerjaj Ernst Ulrich von Weizsäcker.: *Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch / Faktor štiri. Dvakrat večje blagostanje – za polovico manjša poraba narave*/. München 1995.

<sup>13</sup> Bernd Biervert/ Martin Held: *Veränderungen im Naturverständnis der Ökonomik / Spremembe v pojmovanju narave na področju ekonomike*/. V: Bernd Biervert/Martin Held (izdajatelj): *Das Naturverständnis der Ökonomik. Beiträge zur Ethikdebatte in den Wirtschaftswissenschaften / Pojmovanje narave v ekonomiki. Prispevki k razpravam o etiki v ekonomskih znanostih*/. Frankfurt am Main/New York 1994.

<sup>14</sup> Christian Leipert: *Die ökologische Herausforderung der ökonomischen Theorie / Ekološki izziv ekonomske teorije*/. V: Biervert/Held (izdajatelj) 1994, n. m.

<sup>15</sup> Meyer-Abich, Michael Klaus: *Wege zum Frieden*

*mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik /Poti do sprave z naravo. Praktična filozofija narave za ekološko politiko/. München/Wien 1984.*

Celo "čisti antropocentrizem", ki ne upošteva le materialne vrednosti naravnih virov, temveč kot vrednoto obravnava tudi lepoto, prvobitnost in edinstvenost, naj bi služil le upravičevanju kratkoročnega antropocentričnega stališča, ki se podreja diktatu industrijskega gospodarstva. Odnos človeka do narave je primerljiv z absolutističnim gospodstvom, pri čemer človek sam spozna, da je podložnik, brž ko na svojem telesu izkusi negativne posledice tega vladanja.

Meyer-Abich predlaga kot nasprotno strategijo pravno skupnost z naravo, pri čemer se naravi priznavajo pravice zaradi nje same, ne da bi jih bilo treba utemeljevati s koristnostjo za človeka. S tem ni mišljena absolutna zapoved po ohranitvi katerega koli stanja narave, temveč gre predvsem za upoštevanje interesov narave. Živa bitja imajo interes za svoj obstoj, interes, da ne bi bili uničeni, pa imajo seveda tudi neživi deli narave in njene enote, kot so krajine, morja in gozdovi.

Kjer drug ob drugega zadevajo nasprotni interesi, naprimer človekov interes za materialno uporabo naravnih virov in interes živih bitij, ki jih v njihovih življenjskih možnostih omejuje uporaba teh naravnih virov, je treba pretehtati, kateri od teh interesov so najpomembnejši.

Človek v tem pojmovanju sveta ne stoji nasproti naravi, vendar pa v njej zavzema poseben položaj. Človek je človek le v skupnosti z naravo, z živalmi, rastlinami, vodo in zrakom, vendar pa nosi, v nasprotju z živalmi, zaradi svojega posebnega položaja, ki mu pritiče kot spoznavajočemu bitju, odgovornost za nečloveško naravo. Namesto da se govori o človekovem okolju, je okolje smiselneje imenovati naravni sosvet, saj narava ni le tisto, kar človeka obdaja in obstaja tudi brez odnosa do njega, temveč skupaj z njim tvori skupnost.

Narava v tem pojmovanju nastopa kot nekakšen subjekt, ki lahko oblikuje interese in z razvojem življenja sledi določenim ciljem. Določeni razvoji se lahko kot nenaravni kritizirajo le s tega stališča, in sicer takrat, ko so v nasprotju z interesom narave. Zaradi človekove pripadnosti k naravi je v njegovem bistvenem interesu, da spoštuje to hotenje narave in se prizadeva za "naraven" način življenja in prav takšen odnos do svojega sosveta. Obravnavanje narave kot golega materiala in vira je sramotno in osebni egoizem.

### **Kritika holističnega pristopa**

Izpostavljanje interesa narave odpira nekatere probleme. S tem ne more biti mišljen interes posameznih individuov, saj nobena posamezna žival ali rastlina ne more imeti pravice, da je

naslednja višja oblika življenja ne bi použila v prehrabeni verigi. Težko je utemeljiti tudi pravico posameznih vrst do obstaja, če vemo, da je 99 odstotkov vseh nekdanj živčih vrst izumrlo, največkrat seveda zato, da bi zaradi zamenjave vrst naredile prostor drugim.

To, kar ostane, je interes abstraktnih enot, kot so krajine in ekosistemi, in interes narave kot celote. Vendar pa se tu zastavlja vprašanje, ali sploh lahko govorimo o interesih in kako jih lahko spoznavamo.

Z znanstvenega oz. ekološkega vidika ni mogoče postavljati izjav o tem, kaj naj bo. Če iz dejstva, da je nekaj takšno, sklepamo, da mora takšno tudi biti, imamo opraviti z nedopustnim sklepanjem, "naturalističnim napačnim sklepanjem". Ne obstaja namreč le eno in edino optimalno naravno stanje, temveč številna možna stanja, ki v času drug drugega zamenjavajo. Narava ni statična, temveč se evolucijsko spreminja. Videti v tem usmerjenost k cilju in to razlagati kot voljo narave, je stvar stališča, ki pa vendarle ne more pretendirati na občeveljavnost.

Narava je konec koncev fikcija, abstraktni pojem, ki izvira iz določenega človekovega pojmovanja sveta. Tudi ekosistemi, krajine in življenjske skupnosti niso enote, ki bi objektivno bivale. So predpostavke človekovega duha, ki si svet okoli sebe prizadeva razdeliti in kategorizirati. Temu, da se jih predpostavlja kot kvazisubjekte, ki lahko imajo interese in ki, vzeti sami zase, imajo vrednost, ni mogoče slediti. Vsiljuje se sum, da se s tem subjektivne interpretacije in osebne preference, ki izvirajo iz določenega pojmovanja sveta, navajajo kot interesi narave. Naravi se podtikajo človekove predstave, v tem pa tiči nevarnost, da se s sklicevanjem na nesledljivo hotenje ali vrednost narave poskušajo legitimirati zgolj partikularni individualni interesi.<sup>16</sup>

## Varstvo narave in vrednostna merila

Antropocentričnemu stališču se včasih očita, da ni zmožno trajnostnega varovanja narave. Podlaga tej trditvi je seveda napačno izenačevanje antropocentrizma s kratkoročnim egoizmom. Tudi antropocentrični pristopi prisojajo naravi oz. njenim delom vrednost, ki pa ni neodvisna od človeka in presega neposredno materialno uporabno vrednost. Četudi človek naravo ceni iz občutka spoštovanja in odgovornosti, je ta narava vrednota, ki pa ni določena, temveč ostaja stvar individualnega pojmovanja sveta. Upoštevanje ljudi pomeni seveda tudi upoštevanje tistega, kar cenijo kot vrednoto.

<sup>16</sup> *Primerjaj Mechtild Oechsle: Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Denken / Ekološki naturalizem. O razmerju med naravo in družbo v ekološki misli. Frankfurt/M./New York 1988.*

<sup>17</sup> *Primerjaj Lothar Schäfer: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur / Baconov projekt. O spoznavanju, uporabi in varovanju narave/. Frankfurt/M. 1993, str. 165-173.*

Holistično stališče priporoča priznavanje lastne vrednosti narave in njenih delov, četudi njihovega obstoja ni mogoče dokazati. Človekove naravne življenjske osnove je mogoče dolgoročno ohranjati le pod predpostavko, da je treba naravo varovati zaradi nje same. Argumentira se, da je v človekovem interesu, da se narava ne obravnava vselej z vidika interesa, ki ga ima do narave človek. Fiziocentrično stališče se tako v bistvu izkaže za antropocentrično.<sup>17</sup>

Holistično stališče skrči svojo argumentacijo tako, da priporoča, da je treba naravo varovati že samo zaradi nje same, saj ob izredno visoki stopnji premreženosti naravne strukture ni več mogoče ocenjevati in predvidevati posledic hudih posegov vanjo. Vsekakor pa pomeni človeška civilizacija avtomatsko spreminjanje obstoječe narave, kar pa nam ne pove, kako naj je videti naravna civilizacija. Odločitev o tem, katero naravo bi bilo treba varovati in kakšni posegi vanjo so še sprejemljivi, mora biti rezultat procesa aktivnega demokratičnega odločanja, ki ima za svojo podlago ekološke in socialne argumente. Narava nam ne odvzema odgovornosti, ki jo nosimo za način našega odnosa do nje.

Varstvo narave zahteva vrednostna merila oz. družbene normative za to, katera narava naj se ohranja. Potrebno podlago za to presojo nam daje ekologija, vendar pa se moramo zavedati, da tudi ekologija ne more popolnoma opisati strukture narave, in zato tudi ne more dajati gotovih prognoz. Niti ekologija niti narava sama ne moreta postavljati občeveljavnih norm.

Naravo je treba pojmovati kot dinamično strukturo, v kateri je soudeležen tudi človek. Človek v veliki meri oblikuje to strukturo in vpliva nanjo, vendar pa je ne more v celoti nadzirati. Naravo, v kateri in od katere živi, mora pojmovati kot del lastne kulturne identitete, kot nekaj, kar ni vnaprej dano, temveč je treba aktivno oblikovati, pri čemer je treba vselej upoštevati meje in okvirne pogoje.

## ZGLEDI

Različna pojmovanja narave pogojujejo tudi različne zglede, ki so nam v orientacijo pri spraševanju po tem, kaj konkretno je treba varovati. Te različne zglede bom razdelil v sektorske in integralne. Sektorski zglede postavljajo naravo nasproti sferi človeka, jo pojmujejo statično in poskušajo varovati tako, da jo zavarujejo pred človekovim vplivom. Integralni zglede poudarjajo predvsem človekov odnos do narave in obravnavajo varstvo narave in okolja kot široko družbeno oz. gospodarsko nalogo.



## **Sektorski zgledi: Divjina, kulturna krajina, varstvo in raznolikost vrst**

Naravovarstveno gibanje se je na svojem začetku ukvarjalo predvsem z varstvom naravnih spomenikov. Posamezni objekti v naravi so se zavarovali zaradi njihove edinstvenosti in lepote. Sredi 19. stoletja se je v Nemčiji izoblikovala zahteva po "pravici do divjine". V ZDA je bil leta 1864 razglašen Yosemiteški narodni park, leta 1872 pa Yellowstonski narodni park in do začetka prve svetovne vojne so tudi v Evropi nastala naravovarstvena območja ter številna združenja za zaščito narave in vrst.<sup>18</sup>

To tradicionalno varstvo narave se je usmerjalo v "prvobitno naravo". V ZDA je bilo to precej lažje, saj so tu obstajale še ogromne površine divjine. V gosto poseljeni Evropi pa je bila narava povečini prilaščena narava, ki ji je dal svoj pečat človekov vpliv. Tu so stare kulturne krajine prevzemale vlogo prvobitne narave in najbolj znano naravovarstveno območje je bržkone Lüneburger Heide. Narava je pri tem nastopala kot nekaj statičnega, kot stanje, ki ga je treba varovati pred spreminjajočimi vplivi.

Tam, kjer naj bi se narava varovala kot divjina, se izhaja iz domneve, da narava sama kar najbolje ve, kaj je zanjo dobro. Predpostavlja se, da je to stanje nedotaknjenosti povezano z raznolikostjo vrst in določeno stabilnostjo ekosistema. Naravi se torej postavljajo določene zahteve in mestoma se ji poskuša pomagati, da se bo razvijala tako, kot se meni, da se za prvobitno naravo spodobi. Pri tem se izrivajo neavtohtone rastlinske in živalske vrste in preprečuje običajna uporaba po človeku. Divjina in prvobitnost v tem smislu nista več samoumevnost, temveč stanje narave, ki ga povečini določa ter mora negovati in gojiti človek.

Tradicionalna kulturna krajina, kot je obstajala npr. sredi prejšnjega stoletja, se je odlikovala z veliko raznolikostjo rastlinskih in živalskih vrst. Njeno bogastvo rastlinskih in živalskih vrst je bilo veliko večje kot v prvotnih pragozdovih, poleg tega pa je imela tudi sorazmerno veliko regeneracijsko sposobnost. Zaradi svoje pestrosti, strukturnega bogastva in raznolikosti vrst je utelešala to, kar so si mnogi predstavljali kot naravo. Seveda pa je ta krajina izražala tudi določeno fevdalno, kmečko zaznamovano družbeno ureditev. Ni naprimer način, kako bi bilo človeku in naravi najprimernejše, temveč je določeno zgodovinsko stanje, ki so mu dali pečat takrat prevladujoči ekonomski, tehnični in družbeni pogoji.

V središču prizadevanj za varstvo narave je največkrat ohranjanje biološke raznolikosti, torej ohranjanje čim večjega

<sup>18</sup> *Denkschrift für die Errichtung eines Archivs und Museums zur Geschichte des Naturschutzes in Deutschland auf der Vorbürg von Schloß Drachenburg im Siebengebirge /Spomenica ustanovitvi arhiva in muzeja za zgodovino varstva narave v Nemčiji na Drachenburskem predgradu v Siebengebirgeju. Bonn/oberkassel 1995, str. 13.*

<sup>19</sup> *Primerjaj Ludwig Trepel: Geschichte der Ökologie Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart /Zgodovina ekologije. Od 17. stoletja do danes/. 2. izdaja. Frankfurt/M. 1994, str. 152–153.*

<sup>20</sup> *Ocenjuje se, da je okoli 75 % vseh zdravil na svetu rastlinskega izvora.*

<sup>21</sup> *Primerjaj Ulrich Hapicke: Naturschutz-Ökonomie / Ekonomija varstva narave/. Stuttgart 1991.*

števila rastlinskih in živalskih vrst v njihovih naravnih življenjskih prostorih. V veliki raznovrstnosti se često vidi porok za stabilnost ekosistemov. Seveda pa je stabilnost v povezavi z dinamičnimi in odprtimi ekosistemi pojem, ki dopušča različne možnosti interpretacije, in občevaljavna povezava med raznolikostjo vrst in stabilnostjo ni spoznavna.<sup>19</sup> Raznolikost vrst pa ima neposreden pomen za človeka: kot rezervoar surovin, za farmacevtsko rabo<sup>20</sup>, kot genski rezervoar in za znanstveno rabo.<sup>21</sup> Zgolj potencialna materialna vrednost vrst, ki povečini še sploh niso raziskane, bi pomenila, da je treba preprečevati vsako nadaljnje zmanjševanje raznolikosti vrst.

Ker je individue posamezne vrste možno dolgoročno ohraniti le, če se zaščiti tudi njihov življenjski prostor, pomeni varstvo vrst vselej tudi varstvo življenjskega prostora. Ker pa imajo različne vrste tudi različne zahteve glede svojega življenjskega prostora, lahko prihaja do konfliktnih ciljev. Ker so vrste tudi različno zanimive, se dogaja, da se enim posveča več pozornosti kot drugim, saj za njimi stoji človeški "lobi". Na splošno ima varstvo znanih sesalcev (pande, medvedi, kiti) večjo privlačnost in s tem tudi večje finančne možnosti. Pri pomenu določene vrste v ekosistemu pa imamo opraviti z ravno obratnim: rastline, ki so na dnu prehranske piramide in sorazmerno nezanimive, so pogoj za obstoj od njih odvisnih živali.

Kar se varuje kot narava, je odvisno predvsem od tega, kaj se pojmuje kot narava. Divjina, kulturna krajina, posamezne ogrožene vrste ali raznolikost so zgledi, ki ustrezajo določenemu pojmovanju narave. Vsem je skupno, da varstvo narave nasploh razumejo kot varovanje narave pred "človekom kot motečim dejavnikom".

## **Integralni zgledi, trajnost**

V sedanjih razpravah o trajnosti in sprejemljivosti za prihodnost je odnos človeka do narave intenzivneje tematiziran kot v klasičnem varstvu narave. Raznolikost vrst, varovanje zraka, vode in tal ter regeneracijska sposobnost naravnega ravnovesja so teme veliko bolj integralnega pristopa, ki pa vendarle ne smejo biti obravnavane izolirano. Napredki na področju uničevanja narave namreč niso pojavi, ki se razrešujejo ločeno. Imamo veliko pokazateljev, ki kažejo, da je ekološki problem v prvi vrsti gospodarski problem. Narave ni več mogoče obravnavati kot teme, ki se obravnava po razreševanju gospodarskih in socialnih problemov in poleg njega.

Kompleksnost, ki nastaja z obravnavanjem raznovrstnih človekovih vplivov na njegovo naravno okolje, se poskuša reducirati tako, da se izvaja na kvantifikacijsko mero. Poraba

okolja se pri tem naprimer v pristopu "ekoloških stopinj" predstavlja kot poraba zemlje ali masa snovnih pretvorb, ki so potrebne za zagotavljanje blagovnih ali služnostnih storitev.<sup>22</sup> Podobno se ekosistemi v ekosistemskoanalitičnem pristopu ekologije raziskujejo predvsem z vidika njihove karakteristike sistemov transporta biomas.

Nevarnost, ki jo v sebi skrivajo takšni posplošujoči pristopi, je, da se pri tem izgublja posameznosti, to, kar je individualno različno in enkratno. Če naravo obravnavamo le kot snovni in energetski pretok, potem naprimer posamezna živalska ali rastlinska vrsta, kolikor jo lahko nadomestimo z drugo vrsto, ki v sistemu prevzame njeno vlogo, nima več nobene vloge. To ne pomeni le možne nedopustne redukcije raznolikih odnosov v naravnem prepletu, temveč krepí tudi iluzijo o možnosti delanja narave, o tehničnem obvladovanju naravnega spleta na temelju ekologije.

## **Pojmovanje narave na področju varstva narave in okolja**

Da bi se lahko približal pojmovanju narave na področju varstva narave in okolja in njegovemu razumevanju samega sebe, sem intervjuval predstavnike organizacij za varstvo okolja, državne uprave in univerzitetnega področja. S pomočjo kvalitativnega socialnega raziskovanja<sup>23</sup> sem v eno- do enoinpolurnih pogovorih poskušal izluščiti pojmovanje narave mojih vsakokratnih sogovorcev in od tod izhajajoče posledice za njihovo delo na področju varovanja narave in okolja.

Za konec bom predstavil po mojem prepričanju osrednja stališča, iz katerih je razvidno, da lahko zgoraj predstavljene različne načine pojmovanja narave najdemo tudi na področju varovanja narave in okolja:

Na neposredno vprašanje po definiciji narave sem dobil največkrat precej različne odgovore. Poleg opozarjanja na to, da obstaja mnogo definicijskih možnosti in da je naravoslovni pojem narave drugačen od filozofskega, se je izkazalo, da ima vsakokratno osebno pojmovanje narave veliko opraviti s "prosto naravo". Narava je "čim bolj nedotaknjena krajina" in se definira s pojmi "raznolikost, živali, rastline, človek", dodatno pa se asociira z "izhodom v naravo" in "svobodo".

Pomembnost varstva narave in okolja se v prvi vrsti utemeljuje s tem, da moramo za zanamce ohraniti življenja vredno okolje. V ospredju je varovanje virov, vključno z varovanjem krajinske lepote. Za tem pogosto tičijo drugi motivi, občutek, da je naša civilizacija "veliko preveč arogantna do

<sup>22</sup> Primerjaj Weizsäcker idr. 1995, n.n.m., str. 244-245 in 267-270.

<sup>23</sup> Primerjaj Lamnek, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung / Kvalitativno socialno raziskovanje*. 2. zvezek: *Methoden und Technik / Metode in tehnika*. 3. popravljena izdaja. Weinheim 1989.

narave” in “da ima pravico imenovati se človek le, kdor ima odgovoren odnos do stvarjenja, do nemočnih sokreatur, do raznolikosti življenja”. Pomembno vlogo igra emocionalna povezanost z naravo, največkrat z določeno krajino. “Pozitivna podoba narave” enega od intervjuvanih ima “prej opraviti z drobno strukturirano kulturno krajino kot pa z divjino”, neki drug sogovorec je za “osebni zgled” navajal “tipično kulturno krajino”, spet tretji pa je poročal, da je “kot otrok odraščal v zaraščenem vrtu” in da “mora imeti odnos do narave močan čustveni poudarek”.

Zgled naravovarstvenega dela se lahko največkrat opiše s pojmom “trajnost”, četudi se ta pojem ne uporablja najraje. Lastno delo se postavlja v okvir “za prihodnost sprejemljivega razvoja”, ekološke, estetske in socialnokulturne vidike pa je treba razumeti kot “komplementarnost, torej kot celoto”.

Zaželeno je intenzivnejša razprava, ki mora presegati zgolj področja univerz, biologov in naravovarstvenikov, intenzivnejša politizacija te teme na eni strani, na drugi pa intenzivnejše vzgajanje odgovornosti, k čemur je treba pritegniti predvsem področje vzgoje in izobraževanja.

---

\* Oba teksta v *Oikosu* sta prevzeta iz knjige *Veränderten Zeiten – 10 Jahre Umweltberatung in Österreich*, Wiener Volksbildung, Dunaj. Za pravice do objave se zahvalujemo Margit Leuthad in Franzu Drexlerju.



*Citalnica*





Srečo Dragoš

## Sociološka topografija religijskih sprememb

**Marjan Smrke (1996), Religija in politika: spremembe v deželah prehoda. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.**

Izhodišče sociološkega razumevanja ljudi in dogodkov je družbena realnost. Realnost je vse, kar je lahko predmet neposrednega izkustva. Pri tem gre za nepregledno sosledje sprememb in dogajanj na različnih področjih, in ker je ta realnost družbena, je samo človek njen nosilec – le znotraj te predpostavke je lahko sociološko početje produktivno. Zato se sociologija religije kot družboslovna veda razlikuje od naravoslovnih, saj mora svoj predmet tudi razumeti in ne zgolj pojasnjevati; hkrati pa še vedno ostaja (kot vsaka druga znanost) nesposobna za preverjanje pravilnosti ali nepravilnosti katerega koli vrednotnega ali religioznega sistema. Verovanja, prepričanja, nazorske usmeritve, moralne in verske sodbe niso (so-

ciološko) dokazljive. Če tega sociologija ne ve ali pa ne upošteva, preneha biti sociologija.

Avtor knjige, na katero opozarjam s tem prispevkom, se tega dobro zaveda. Ker so njegov raziskovalni interes predvsem spremembe na religijskem področju – ne pa ta ali oni verski sistem – ga tudi opredelitev religije zanima le znotraj te povezave (njej namenja le eno stran). Zakaj je ta poudarek pomemben? Avtor opredeli (religijsko) spremembo “kot vsako menjavo stanja glede na prejšnje stanje, ki se dogodi na religijskem področju” (str. 10). Nakar tovrstno področje spreminjanja zajame po štirih kriterijih: glede na akterje, ki so njihov nosilec, glede na kvantitativne ter kvalitativne pokazatelje sprememb in glede “na vrsto religije”, ki je pri tem udeležena; tu vpelje razliko med t. i. klasičnimi, sekularnimi in civilnimi religijami. S takšnim pristopom si omogoči dvoje: spremembe lahko empirično preverja, saj je z zgornjimi kriteriji občutljiv za njihovo ugotovljivost (ko jih razlikuje na “merljive in nemerljive, prve so lahko merjene ali pa ne”). Hkrati pa si lahko pri razumevanju same religije privoščiti, kot sam pravi, “prepoznavno navezovanje na tisto tradicijo, ki temelji v opažanju, da človek dela religijo in ne religija (‘bog’) človeka” (vse na str. 10–11). S tem se izrecno osredotoča na delovanja družbenih (človeških) akterjev na religijskem področju, saj so lahko samo ta preverljiva, dokazljiva in do neke mere merljiva ter razumljiva (prestopiti to mejo bi pomenilo zaiti v filozofijo ali pa v teologijo). Ta avtorjeva poenostavitev razumevanja religije ima torej metodično funkcijo. Bralec, če tega ne upošteva, se lahko izgubi že na začetnih straneh.

Sicer je celotna monografija sestavljena iz štirih osrednjih poglavij. V njih so najprej opisani osnovni religijsko-kulturni vzorci zahodne civilizacije, ki nadalje služijo za primerjavo z vzhodnoevropskim razvojem (v času pred komunistično vladavino, med njo in po njej). Identificiranje osnovnih šestih religijskih vzorcev služi profiliranju razlik med njimi, tj. med državami, ki pripadajo posameznemu vzorcu. Med temi so najpomembnejše razlike v izrazitosti verskega individualizma, doseženi stopnji ver-



skega pluralizma in v delovni naravnosti v svet (kar predstavlja t. i. "kalvinistični element"). Prav odsotnost teh značilnosti pa je največja v dveh religijskih vzorcih – v latinskem (katoliškem) in v ruskem (pravoslavnem) – kjer se hkrati ugotavlja največji religijski monopol, verski monizem, hierarhičnost verskih institucij in v tej zvezi tudi moč družbenih konfliktov ter militantnost sekularnih religij. Kaj to konkretno pomeni in kako je do tega prišlo, je pokazano na naslednjih državah: ZDA, Velika Britanija, Kanada, Avstralija, Nova Zelandija, Švedska, Danska, Norveška, Finska, Nizozemska, Švica, Nemčija, Francija, Španija, Poljska, Slovenija, Češka (in Moravska), Slovaška, Madžarska, Rusija, Bolgarija, Romunija, Albanija, Litva, Estonija in Latvija; prav s primerjavo navedenih držav se dobro pokaže uporabnost in domet osnovnih religijsko-kulturnih vzorcev.

V zvezi s spremembami v postkomunističnih deželah pa se analiza končuje z ugotovitvami, ki so v sklepnem delu knjige pregledno strnjene po naslednjih enajstih področjih: glede na ustavnopravne spremembe, na izmerjene variacije v stopnji (samoizjavljene) klasične religiozne pripadnosti (tu se Slovenija uvršča na evropsko povprečje), glede na prisotnost oz. vztrajnost (de)sekularizacijskih procesov, na primerjavo deleža cerkvene in necerkvene religioznosti, na raven (ne)zaupanja v cerkvene ustanove in njihov ugled, na porast "praznoverja", glede na medcerkvene in znotrajcerkvene odnose, na razvojno zaostajanje posameznih cerkva (v primerjavi z istimi cerkvami na zahodu), na kompetitivnost med cerkvenimi in necerkvenimi predstavami o smotrni ureditvi cerkveno-državnih odnosov, na dinamiko rasti števila novih cerkva in sekt, na razpad nekdanjih civilnih religij ter na verjetnost vznikanja novih.

Poleg pronicljive analize, večšče uporabe empiričnih podatkov in jasnih ter uporabnih sklepov je Smrketovo delo tudi izredno aktualno za naš prostor, najbolj zaradi teh treh dejstev:

- ker gre za prvo delo pri nas, ki obravnava religijske spremembe v vzhodnoevropskih deželah na način, ki ni zamejen zgolj na njihovo zgodovino, ampak vključuje tudi najnovejša do-

gajanja v postkomunističnem času (obdobju pod vladavino komunističnih partij in spremembam po tej vladavini je namenjena celotna druga polovica knjige);

- ker gre v analizi vseh obravnavanih dežel predvsem za uporabo "svežih" empiričnih podatkov, nastalih v zadnjih nekaj letih (isto velja tudi za osupljivo bibliografijo: 299 enot);

- ker je tudi Slovenija "del tega sveta"; to pomeni, da ob politični, ekonomski, nacionalni in socialni doživljamo tudi religijsko tranzicijo, to zadnje pa na način latinskega vzorca.

Pomembnost in konfliktnost tega religijsko-kulturnega vzorca, torej tudi njegova inertnost v postkomunističnem obdobju, je obratnosorazmerna z uveljavljanjem sekularizacijskih procesov v času komunistične vladavine (ki se je uspela uveljaviti prav v deželah pravoslavnega in latinskega vzorca!). Kjer pa monopol civilne religije ni bistveno načel religijske strukture družbe, tam potekajo (po padcu tega monopola) nadaljnje spremembe v smeri krepitve dominantne religije oz. cerkve. Kajti "cerkev, ki ima možnost zavladati (s pomočjo politike in države), to praviloma tudi stori" (str. 60); kar seveda ne velja zgolj za katolicizem.

Priporočljivo bi bilo, da to ugotovitev – poleg drugih, ki jih je Smrke empirično dokazal – dobro premislijo zlasti funkcionarji političnih in religiozних ustanov. Ker so tudi od njih pomembno odvisne nadaljnje družbene spremembe na obravnavanem področju, je verjetno prav to glavni razlog, da avtor že v naslovu knjige izrecno izpostavlja razmerje med religijo in politiko (razlog: "pojavnost nedemokratične politike je povezana s pojavnostjo nedemokratičnih cerkva", str. 97). Kljub temu Smrketovo delo ne daje napotkov o tem, kaj in kako naj bi ravnali v prihodnje; ničesar ne prejudicira in ne sugerira receptov. Namesto tega ponuja temeljito analizo načinov ravnanja v preteklosti in jasno izpostavi konsekvence, ki sledijo iz posamičnih ravnanj (prav tu se namreč funkcionalnost sociologije konča; odločitve za vnaprej sprejemajo drugi).

V zvezi s prejšnjo je tudi naslednja značilnost te knjige: dosledno razlikovanje med dejstvi in

domnevami, ugotovitvami in (hipo)tezami. Če se ta razlika zamegli, je z znanostjo konec. Ta poudarek ni odveč v naših razmerah, saj so se začetki sociologije religije razvijali v tesni navezi s teologijo (dovolj zgoden poskus avtonomnejše zastavitve načrta religiozije je bil že v času svojega nastanka dosledno ignoriran; gl. članek dr. Franja Čibeja v katoliški reviji Čas, 1925/26, št. 1–2). V času pred drugo svetovno vojno se je namreč sociologija, da bi se razločila od teologije, sklicevala na racionalnost, kar pa ni bilo dovolj (navsezadnje je že sama teologija nastala kot intelektualna racionalizacija religioznih vrednot). Tako je bila že na samih začetkih zanemarjena ena od ključnih lastnosti sociološkega preverjanja: natančnost formuliranja hipotez in trditev ter občutljivost ugotovitev za odstopanja od lastnih napovedi. Tudi v tem smislu Smrketovo delo vzdrži kritično presojo, celo na tistih (maloštevilnih) mestih, kjer se njegove formulacije zdijo dvomljive – prav tam jih formulira (zgolj) kot teze in jih ne proklamira za ugotovitve.

Tu naj opozorim na eno od takšnih tez, in sicer “o antisemitizmu (v) večini krščanskih cerkva” (str. 162). Po avtorjevem mnenju naj bi antijudovstvo kristjanov bilo – “psihološko predvsem druga plat prvega nezdravega, ‘pretiranega’ odnosa do biblije in Jezusa”. Ker so Judje glavni “igralci” v bibliji (vključno z Jezusom) in ker cerkev to zgodbo uporablja kot sredstvo verske prisile, naj bi se, sugerira avtor, verniki na to “vseživljenjsko prisilo” posredno odzivali na antijudovski način (str. 98). Skratka – verniki, ki verujejo v religijo ljubezni in v Jezusa odrešenika, se hkrati tej verski indoktrinaciji posredno upirajo s sovraštvom, ko preganjajo Jude (tu se avtor sklicuje celo na T. Hribarja, čeprav ni jasno, v kakšni zvezi). Sam mislim, da ta razlaga ni najbolj logična; tudi če jo razumemo zgolj “psihološko”, ostaja neprepričljiva.

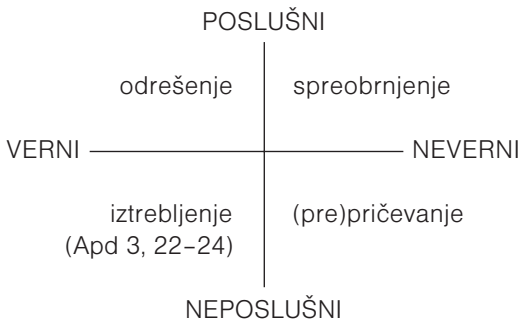
Zakaj npr. ne bi veljalo ravno nasprotno: da antijudovstvo (kristjanov) ni posledica posrednega zavračanja vsiljenega krščanstva, pač pa je neposreden izraz njegove privlačnosti, ko se je iz judovske, z obredi in predpisi zamejene ločine preoblikovalo v univerzalno (trans-etni-

no, trans-lokalno) religijo, ki je različne skupnosti integrirala z duhovno “obrezo”, ne pa jih segregirala po zunanjih znamenjih (v skladu z zahtevo, da prava “obreza je obreza srca, po duhu in ne po črki”; Rim 2,29). Če je to res, potem za antijudovstvo niso odločilni psihološki, ampak sociološki razlogi, tj. logika institucionalizacije in racionalizacije krščanstva v prvih dveh stoletjih. V kakšnem smislu?

Racionalizacija se je začela kot reakcija na judovske vojaške poraze (v letih 66–70 in 132–135 n. š.), ko je postal Mesija vse manj verjeten na vojaški način in vse bolj na duhoven. Tu pa ni odločilen psihološki premik. Ključno ni poreklo Jezusa, njegova narava ali etnična pripadnost izdajalca. Zanemarljivo je celo, ali so akterji pri tem izhajali iz predpostavke o bogu ali pa delovali brez te predpostavke – v obeh primerih je bilo treba o novi naravi odrešenja na novo prepričati tako Jude kot pogane. Prve je šel prepričevati Peter, druge pa Pavel (prim. Gal 2,7–8).

In tu se začne ključni problem. Pogoj Pavlovega uspeha je bil, da približa “pravega” boga tistim, ki ga še sploh niso poznali, pri čemer se je lahko zanašal zgolj na dva načina delovanja: le med tistimi pogani, ki so ga dejansko “slišali” in mu postali poslušni, je lahko dosegel spreobrnjenje, medtem ko je na vse druge lahko vplival zgolj s (pre)pričevanjem. Tipični petrinistični problem pa je bil hujši. Peter je bil pred tole težavo: kako Jude, ki že od prej verjamejo v “pravega” boga, prepričati v imenu tega boga, da so vseskozi živeli v “nevednosti, prav tako tudi vaši voditelji” (Apd 3,17), pri tem pa jim hkrati groziti z iztrebljenjem kot prerokbo tega istega boga? Kaj pa pomeni vernike iste vere nagovarjati, da niso prave vere, in hkrati verjeti, da ti bodo verjeli v imenu skupne vere (v istega boga)? To pomeni: biti heretik. Tako so Judje tudi razumeli prve apologete zgodnjega krščanstva v času, ko se to še sploh ni tako imenovalo (zelo verjeten opis tega je v: Apd 28, 17–28). Učinek takšnega pristopa je bil dvojen: delno uspešen in delno neuspešen. Prvi je bil dosežen na tistih Judih, ki so se kristjanizirali (in se kasneje popolnoma asimilirali), neuspešen

učinek pa je bil pri preostalih, ki se niso odločili za to izbiro (herezijo). Le-ti so s tem ostali verni, a neposlušni – tj. neuporabni za prepričevanje, ker so z vidika novega nauka veljali za nepokorne, hkrati pa bili nezmožni za spreobrnjenje, ker so že bili verni. V tem smislu nastane judovski problem v zgodnjem krščanstvu kot racionalizacijska konsekvence agitacijskih metod (Peter, Pavel), kjer ni šlo zgolj za nasprotje med vero in nevero, ampak za kombinacijo tega nasprotja z izkazovanjem (ne)poslušnosti. Da bo bolj jasno, za kaj gre, povzemam ta problem v shemi, ki ponazarja možnosti uveljavitve krščanstva v njegovih začetkih:



Iz tega izhaja, da so zgodnji (novozavezni) agitatorji – če so hoteli uspeti – morali nameniti poganom bistveno drugačen pristop kot pa Judom. Prvim, ki še niso poznali "pravega" boga (tj. "nevernim"), so boga predstavljali predvsem v privlačni luči; kot dobrega, odpuščajočega, usmiljenega, ljubečega itd. Pristop do njih je temeljil na logiki – "Do omahljivcev bodite strpni! Rešite jih in potegnite iz ognja! Do drugih pa bodite usmiljeni, vendar previdni" (Jud 22–23). To je mehkejši pristop (ponazorjen na desni strani prejšnje sheme), ki pa pri Judih ni bil uporab(lj)en. Ker ni mogel biti. Če se je namreč nesporno verovalo, da "so jim bila zaupana božja razodetja" (Rim 3,2), hkrati pa se jim je očitalo "izdajstvo", "zavrženost", "nevednost" (Apd 3, 13–17) itd. – potem je jasno, da je usoda zapečatenena. Bog, vsem njim skupen, ni samo milosten, blag, odpuščajoč, odrešilen, ampak tudi neusmiljen, strog, kaznovalen in

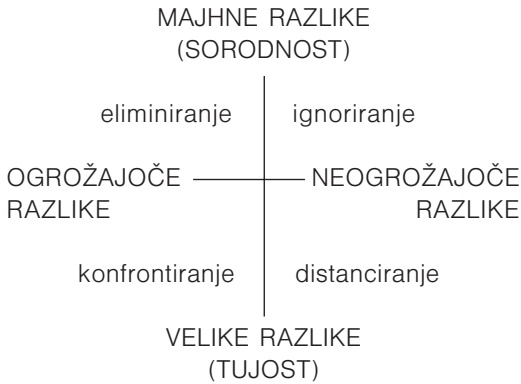
poguben. Do tistih, ki ga (še) niso spoznali, je koristno, da je popustljiv, celo tolerant; do onih, ki so ga spoznali, a se niso pokorili, pa je neusmiljen. Prve privablja, da bi se vrnili, druge iztreblja, ker so se odvrnili.

Je torej judovsko-krščanski bog lahko popustljiv do takšnih, ki ga ne poslušajo, čeprav ga poznajo: "Nemogoče! Če namreč znova zidam to, kar sem porušil, se izkažem za prestopnika" (Gal 2,18). Judje, ki so vedeli za boga, so ga iz nevednosti zavrgli, ker pa so to storili iz nevednosti, bodo kaznovani, da bodo vedeli – kar ni metafora. Še danes se to razlaga dobesedno. Npr.: nosilec najvišjega slovenskega državnega odlikovanja, akademik dr. Jože Krašovec, dopušča, da – "Vsak ima svobodo, da se 'skrega' in gre drugam." Takoj za tem pa dodaja, da "ni logično pričakovati, da bo skupnost odobrvala vse; posebno pa ne, da ga sprejme nazaj /.../ Prelom s prvotno skupnostjo je preveč huda stvar, da bi lahko človek odločal o odpuščanju". Tu je na delu ista svetopisemska logika, ki jo Krašovec izrecno izpostavlja: "Na zvestobi stoji ali pade življenje posameznika in skupnosti", čeprav ima po njegovem "krščanstvo najbolj vsestranske osnove za odpuščanje" (intervju v Novi reviji, 1993, 136/137).

Kako pa se je lahko zakoreninilo to trdovratno prepričanje, da je odpuščanje sicer možno, a brez dopuščanja (drugačnosti, izbire), da si nekdo, ki se je odločil od nekoga, ne zasluži ne vrnitve in celo ne življenja; kako je prišlo do tega in s čim se obnavlja? Z institucionalizacijo.

Institucionalizacija verskega pomeni (rečeno v terminologiji Rudolfa Otta) operiranje na tistem področju svetega ("numinoznega"), ki se prežema z racionalnim, to pa z namenom, da se sakralizira (uzurpira). Na ta način je razmah krščanstva kot religije (reglementacije svetega) nujno prišel do točke, ko so se tudi na normativni ravni utrdile enake strategije, ki sta jih prakticirala že Peter in Pavel. Njihovo bistvo je soočenje z razlikami. Te razlike pa niso samo majhne in velike (glede na kanon), saj so obojne lahko ali vztrajne, nepopustljive, zagrizene (tj. z institucionalnega vidika zelo ogrožajoče) ali pa manj ogrožajoče, ker so prilagodljive,

nevtralne oz. neproblematične. Iz kombinacije teh možnosti so izšle strategije monopolne organizacije, ko se je soočala z judovskim vprašanjem (z njim najprej in najbolj):



Iz tega se vidi, katera strategija je bila namenjena Judom (ne samo njim). Za krščanstvo je judaizem, kot rečeno, tisti verski nauk, ki mu je najmanj različen in hkrati že od vsega začetka najbolj konkurenčen. Le odnos do nekonkurenčnih razlik, ker niso ogrožajoče, je lahko na način distance ali pa ignorance (tudi koopcije, kjer pa razlika že izgine kot razlika); pri ogrožajočih razlikah pa je uporabna le konfrontacija – razen če so takšne razlike majhne in (še) ostajajo tako rekoč v lastni hiši. V tem primeru konfrontiranje ni možno (toliko bolj, če je sistem navznoter nerazmejen), uporablja pa se izločevanje, izobčevanje, izključevanje in iztrebljevanje (zato je bilo v eliminiranem pogosto anatemiziranje). Kar so Judje, ko so bili v večini, počenjali prvotnim kristjanom, to so kristjani, ko so bili v večini, počenjali Judom (in drugim heretikom iz lastnih vrst).

Sistemska ekskluzivnost, ki se prilagaja okoliščini z izključevanjem verskih razlik na podlagi oženja lastnih kriterijev o tem, kaj je prav(overno) in kaj ni – tak pristop slejkoprej raztegne antijudaizem na metaforo. Jude išče in najde tudi tam, kjer jih ni (več). Od tod tudi antijudaizem v našem predvojnem katolicizmu, kjer je to pomenilo predvsem antikapitalističnost, antimaterialističnost, antikomunističnost in antiliberalističnost (npr. pri Kreku). Danes pa se z

isto besedo, s katero se je od vsega začetka označevala narava Judov – “zakrknjenost” (Rim 9,18) – z isto besedo se danes meri na vse nevernike:

“Čedalje bolj čutim, da pravega ateista sploh ni, ker to ni mogoče/.../ Če pa smo žrtev ateistične vzgoje, to pomeni, da smo usodno pohabljeni.” (Jože Krašovec, Mag, 1996, št. 39, str. 42.)

“V resnici je zakrknjenje pojav skrajne oblike človekove nevere. Kdor radikalno zavrača božjo avtoriteto in delovanje, se na vsak božji poseg odziva z jasnejšim znamenjem nevere, se pravi z zakrknjenostjo/.../

Za zakrknjenega nevernika ni in ne more biti usmiljenja” (Jože Krašovec, Razgledi, 1996, št. 20, str. 4.)

Nočem reči, da je to napoved dobesednega iztrebljanja nevernikov. Utegne pa biti ilustracija prejšnje teze, namreč da je danes antijudaizem nekaj drugega, kot je bilo včasih. Iz strategije za vzpostavitev lastne identitete, iz strategije za diferenciranje majhnih razlik – tistih sorodnih, nastalih znotraj “nas”, da so se lahko anatemizirali – iz te prvotne strategije se zdaj judovstvo metaforično razteza na razlike, ki so, nasprotno, največje in najmanj ogrožajoče (za vero). Kako naj namreč nevera (ignoranca do boga) ogroža katerega koli boga, če pa ga ne pozna, ga ne namerava spoznati in se dela, (kot) da ga ni? Ki je niti ne briga, kaj vera in nevera sploh pomeni? Prava nevera ni nasprotna veri (za razliko od antivere, npr. kakšne oblike civilne religije); pač pa verjamem, da je lahko nevera, podobno kot vsaka druga vera, razumljena kot konkurenca tistim, ki si monopolizirajo kontaktiranje z nadnaravnim (saj pri tovrstnih profesionalcih kriterij o tem, kdaj je ta kontakt vzpostavljen in kdaj ni, nikoli ni dovolj jasen; zato nujno čutijo konkurenco tudi tam, kjer je ni, npr. v znanosti, v necerkveni umetnosti, v sodobnem načinu življenja, v verskem pluralizmu itd.).

Ni najbolj primerno, da sem se pri prikazu izvrstne knjige Marjana Smrketa zadržal ravno pri snovi, ki sploh ni njen predmet in ki jo avtor

bežno omeni vsega skupaj na treh mestih (in to le v nekaj vrsticah). Namen moje reakcije je zgolj ta, da njegovo tezo o antijudovstvu – kot psihološkem odporu kristjanov do lastnega krščanstva – soočim z nasprotno možnostjo, kjer antijudovstvo nastane kot strateški produkt krščanske agitacije v času uvajanja njegovega monopola. Ne nastane kot odpor do njega, ampak kot sredstvo zanj; torej ne na iracionalni oz. "psihološki", ampak na racionalni, sistemski ravni. Seveda gre tudi tu, enako kot pri Smrketu, zgolj za tezo (in nič več).

Za razliko od te teze pa ves preostali Smrketov tekst govori o dejstvih, aktualnih za čas, ki prihaja. Zato je knjiga vredna pozornega branja.

**Bojan Baskar**

## **Mediteran v zahodnoevropskem ključu**

**João de Pina Cabral in John Campbell (ur.)  
EUROPE OBSERVED (Opazovanje Evrope)  
Macmillan Press, 1992, 202 str.**

Po štirih letih, ki so pretekla od publikacije tega zbornika, se zdi, da s časom samo pridobiva, čeprav se ni uveljavil kot visokoreferenčno delo antropologije Mediterana. Prve verzije besedil v zborniku so sicer še starejše, saj so bila predstavljena na kongresu ruralne sociologije v Bragi (Portugalska) leta 1986.

Devet od desetih prispevkov v zborniku zadeva etnografijo južne Evrope (Španija, Portugalska, južna Italija, Grčija in Ciper), en sam etnografijo zahodne Evrope (Bretanja). Pet avtorjev izmed desetih nosi imena, ki so med najbolj zvenečimi v polju antropologije Mediterana: iz pionirske generacije, ki je po drugi svetovni vojni vzpostavila sodobno socialno antropologijo Mediterana, sta navzoča John Campbell in Julian Pitt-Rivers, druga tri prestižna imena nosijo občutno mlajši antropologi: João de Pina-Cabral, Peter Loizos in Michael Herzfeld. Zakaj tedaj v naslovu zbornika Evropa in ne Mediteran (oziroma, kaj išče v zborniku etnograf Bretanje)? Prvi razlog se imenuje Pina-Cabral: ta portugalski antropolog meni, da je Mediteran neustrezna kategorija; zavzema se za konstitucijo manjših etnografskih področij, predvsem pa za obravnavo Portugalske v kontinuiteti z atlantsko-zahodno Evropo (od tod potreba po vključitvi bretonskega terena). Etnografski tereni, na katere se nanaša zbornik, na zemljevidu zarišejo krivuljo v obliki črke S: Ciper–Grčija–Italija–Španija–Portugalska–Bretanja. Drugi razlog, ki s prvim ni v protislovju, je strateška odločitev, ki je botrovala selektivnemu izboru ude-

ležencev: zgolj tisti mediteranisti, ki se ukvarjajo z *evropskim* Mediteranom. Torej "evro-opcija", ki anticipira najnovejšo politično invencijo Evromediterana pod patronatom Evropske unije.

Če opazujemo sestavo udeležencev po "nacionalnem ključu", imamo pred sabo, tehnično povedano, zbornik anglosaksonske antropologije Mediterana (edini v zborniku, ki ni ne Britanec ne Američan, je Pina-Cabral). V kontekstu sodobne antropologije Mediterana, kjer se vse bolj uveljavljajo domače nacionalne antropološke šole oziroma tradicije in kjer je anglo-ameriška dominacija podvržena nepretrgani kritiki, je takšno snidenje angleških nativnih govorcev mogoče vzeti za izložbo "anglo-ameriške ponudbe". V tem primeru imamo pred sabo zbornik, ki ponuja morda najboljši tovrsten *stuff*.

Prispevki v zborniku so predvsem metodološki; natančneje, njihov fokus so metodološka vprašanja, ki jih poraja etnografska praksa evropskih, torej "domačih", "skoraj domačih", terenov. Kakšne so posebne okoliščine terenskega raziskovanja v Južni (in Atlantski) Evropi? Kakšen je vpliv "osebnega faktorja" (etnografovega ali etnografinjinega spola, rase, starosti, razredne pripadnosti, jezikovne pripadnosti, nacionalnosti)? Kaj je z objektivnostjo in subjektivnostjo etnografskega dela? Kakšen in kolikšen je pomen antropološke terenske izkušnje? Kaj je s kulturnim šokom na "skoraj domačih" terenih? Kakšna so razmerja med socialno antropologijo in zgodovino? Itn.

Dva privilegirana avtorja, Pina-Cabral, eden od dveh urednikov, ki je hkrati prispeval prvi tekst v zborniku ("Against Translation: The Role of the Researcher in the Production of Ethnographic Knowledge"), in Loizos, ki ga je doletela čast sklepne besede ("User-Friendly Ethnography?"), prinašata dobro novico, ki daje zborniku optimističen ton: etnografija je živa in zdrava, čeprav nas mnogi prepričujejo o nasprotjem. Ti drugi niso, kot bi najprej pomislili, toliko "dekonstruktivisti" kolikor levičarji iz sedemdesetih let, ki so napovedovali konec etnografije: "V soočenju s progresivnim razkrojem 'velikih teorij', ki so dominirale v socialni antropologiji v sedemdesetih letih, in nepripravljenim

ali nezmožnim prezreti hudo erozijo analitičnih kategorij, ki je potekala v tistem času, se je mlajšim antropologom zazdelo nujno, da se vrnejo k empiričnemu raziskovanju kot sredstvu kreativnega mišljenja" (Pina-Cabral, str. 1). Skupni naslovnik kritike je predvsem katalonski antropolog Josep Llobera, čigar oster napad na socialno antropologijo Mediterana kot imperialistično domislico anglo-ameriških antropologov je bil publiciran malo pred kongresom.

Če sta Pina-Cabral in Loizos "gospodarja" zbornika, bi najprej pomislili, da sta veterana Campbell in Pitt-Rivers njuni maskoti. Seveda pa gre predvsem za afiliacije in zaveznitva (Campbell je bil Loizosov mentor). Campbell v svojem prispevku opisuje spomine na teren pri Sarakacancih (vlaških transhumantnih pastirjih iz Epira) v letih 1954–55, nemara zlasti z namenom, da bi ovrigel tisto verzijo nastanka povojne britanske antropologije Mediterana, ki jo je uspešno razširil John Davis s knjigo *The People of the Mediterranean* iz leta 1977. V tej knjigi je bil posebno nepravilno obravnavan Pitt-Rivers.

Pitt-Riversov prispevek ("The Personal Factors in Fieldwork") se osredotoči predvsem na vprašanja subjektivnosti in objektivnosti etnografskega opazovanja ter vprašanja kulturnega šoka, pretresa pa tudi metodološke smernice za terensko delo. Bolj ali manj zavesten občutek manjvrednosti, ki je mučil generacije antropologov Mediterana nasproti "eksotičnim" antropologom, pri Pitt-Riversu še zmeraj ni docela odpravljen. Priznanje, da se danes antropologi "zadosti zavedajo varietete kulture znotraj svojih lastnih kompleksnih družb, da lahko opravljajo dobro terensko delo v lastni deželi in da lahko vzpostavijo intelektualno distanco celo do svojega sorodstva..." (str. 138), je videti v kontekstu njegove diskusije bolj koncesija kakor trdno intelektualno prepričanje. Kontekst je namreč močno zaznamovan z impresivno diskusijo kulturnega šoka kot "izkušnje duhovne odstavitve" in "destrukcije ustaljenega osebnega ravnotežja"; adaptacija na tujo kulturo je ilustrirana celo s prisposodobno iz tradicije krščanskega misticizma: "Zmeraj je dolga noč pred uro razodetja" (str. 141). So te tako močne bese-



de res primerne za opis kulturnega šoka, ki ga antropolog izkusi v evropski mediteranski družbi? Antropolog doživi na vsakem novem terenu močnejši ali šibkejši šok; neumnosti, ki jih zagreši ob vstopanju v gostiteljsko skupnost, šale, ki si jih domačini privoščijo na njegov račun, nekatere abecede, ki jih ne pozna, itn. zamajejo njegov ego in povzročijo krizo – toda čemu ta šok reducirati na kulturni šok, če gre morda prdvsem za šok personaliziranega srečanja s predstavniki drugih (npr. "bolj robotih") družbenih razredov ali, čisto preprosto, šok trčenja ob druge in drugačne ege?

Poveličevanje mediteranskega kulturnega šoka, ki naj bi mediteranistom in njihovem polju prineslo nekaj eksotične avre, se pri Pitt-Riversu ujema z njegovo (sicer zmerno) kulturnorelativistično držo. Ta trditev je na prvi pogled absurdna, saj se Pitt-Rivers zavzema za objektivnost etnografije, za objektivnost, ki je po njegovem ni mogoče nikoli praktično doseči, vendar jo je treba teoretsko koncipirati in si zanjo prizadevati. Objektivnost je večja ali manjša; povečuje se z množenjem števila primerjalnih konfrontacij med kulturami (ki seveda predpostavljajo tudi inkorporacijo domačinskih zornih kotov): "Razlog, zakaj je popolna objektivnost nedosegljiva, je navsezadnje ta, da bi morala temeljiti na primerjalnem načrtu, ki bi vključeval vse družbe, pretekle, sedanje in prihodnje, to pa je očitno nemogoče" (str. 138). Popolno objektivnost bi bilo torej mogoče doseči z univerzalnega zornega kota, ki bi bil seštevek vseh posamičnih perspektiv, to pa je empirično nemogoče. V takem "staromodnem" umevanju objektivnosti kajpada ni kulturnega relativizma, zlahka pa se zgodi, da je kulturni relativizem njegova hrbtna stran. Tako tudi pri Pitt-Riversu, ki meni, da mora antropolog opazovati svet iz različnih (in čim številnejših) perspektiv, vendar ne sme biti nobeni obvezan (kar pomeni tudi, da ne sme biti obvezan nobenemu vrednostnemu sistemu).

Glede vprašanj objektivnosti etnografije in funkcije terenske izkušnje sta najprodnornejša Pina-Cabral in Loizos. Pina-Cabralov prispevek je v dobršni meri diskretna polemika s Pitt-Ri-

versovimi pogledi. V tem, da je etnografsko opazovanje in poročanje zavezano posebni perspektivi, ki jo subtilno analizira s pomočjo pojmov časa in socialnega prostora, Pina-Cabral ne vidi nobenega problema. Za objektivnost zadostuje ena sama perspektiva. Problem objektivnosti etnografskega poročanja je, podobno kot za Loizosa, predvsem problem njegove *zanesljivosti*. (Loizos: "Berljiva etnografija je vaja iz pripovedovanja zgodbe, pri čemer se zanašamo na to, da ne gre za *fikcijsko* zgodbo", str. 185). Objektivnost in vrednost etnografije se povečata z etnografovo avtoanalizo oz. samorefleksijo, z razgrnitvijo "osebnega faktorja", z ovrednotenjem prednosti in pomanjkljivosti okoliščin njegovega terena, vendar ne tako, da etnografov ego stopi v ospredje in zasenči vse drugo.

Najpomembnejši donesek v Pina-Cabralovem prispevku, ki ga tudi sicer odlikuje bogastvo idej, je po mojem kritika umevanja etnografije kot prevajanja in etnografa kot prevajalca tuje kulture v "našo". Vednosti o posamični kulturi, ki jo pridobiva na terenu, antropolog ne primerja z vednostjo o lastni kulturi, temveč jo konfrontira z akumulirano vednostjo svoje discipline. Ameriški etnograf, na primer, ki opravlja dva terena v Španiji, primerja drugi teren s prvim (torej z akumuliranim korpusom antropološke vednosti o njem), ne pa s svojo domačo kulturo. To ima pomembne implikacije za vrednotenje "domačega antropologa" in "antropologije doma": "Ko je akumulirana izkušnja 'razlike' enkrat akumulirana v korpusu antropološke vednosti, postane možno, da antropolog, ki dela v lastni družbi, pristopi k tej družbi kot 'različni'" (str. 7). Torej ni nujno, da antropolog, ki dela "domači" teren, najprej opravi "eksotičnega"; do antropološke distance, do "oddaljenega pogleda" se dokoplje prek korpusa antropološke vednosti (o njegovem področju). To ne pomeni, da Pina-Cabral dela propagando proti "eksotičnim" terenom, temveč zgolj pokaže, da "eksotična" izkušnja ni edina pot do distance do lastne kulture. Terenska izkušnja (dolgotrajen teren) ostaja "poglavitna metoda kreiranja vednosti" (str. 9).

Tako kot Pina-Cabral nasprotuje metodološkemu totalitarizmu, tako se Loizos zavzema za



“uporabniku prijazno etnografijo”. Ta mu med drugim pomeni odpoved iskanju bistvene definicije antropologije. Antropologija je le ena izmed ved, ki poskušajo razumeti naš svet, njen vpogled ni privilegiran in njena modrost ni višja od drugih. Antropologija ni ekskluzivni klub, namenjen tistim, ki so prestali iniciacijski obred terenskega dela. Prav tako ni “an unusual Anglo-Saxon vintage which cannot travel without losing its virtue” (str. 186). Tako niti kulturni šok ali celo “mistična iskušnja” nista neizogibna, kar pa nikakor ne pomeni, da sta odvečna ali nezaželena.

Stanley Brandes (“Sex Roles and Anthropological Research in Rural Andalusia”) in Malcolm Chapman (“Fieldwork, Language and Locality in Europe, from the North”) obravnavata incidenco dveh pomembnih “osebnih faktorjev”: spola in starosti. Brandes z značilno ameriško mešanico “prostodušnosti” in “iskrenosti” analizira proces lastnega učenja moške spolne vloge v Monterosu (ruralna Andaluzija). V skladu z lokalnim vedenjskim kodeksom se je izogibal neporočenih žensk. Ker je hotel biti “bolj andaluzijski od Andaluzijcev”, se je zavestno odpovedal obiskom pri njih. Sklepal je takole: v Monterosu velja, da moški, ki na samem obišče neporočeno žensko, začne to žensko napejljevati k postelji. Če tega ne stori, je ali baba ali (to ga je najbolj skrbelo) žaljiv do čarov ženske, ki se je prostovoljno spustila v kompromitirajoče okoliščine. V retrospektivi Brandes resno obžaluje, da ni obiskal čedne mlade vdove, ki ga je povabila domov – in s tem “morda žrtvoval precej dragocenih podatkov”. Če je Brandesu v Andaluziji hodil narobe spol, je Chapmanu v Bretanji hodila narobe starost (in družbeni status). Hotel se je učiti bretonščine, ne pa tudi francoščine: za domačine nepojmljivo čudaštvo. Za stare ljudi, ki med sabo komunicirajo v bretonščini, je bil “premlad”; za svojo starost je bil s svojo domislico “prestar”.

Štirje preostali prispevki obravnavajo metodološka vprašanja, ki zadevajo relacije socialne antropologije in zgodovine, specifičnosti mediteranskih terenov glede na razpoložljivost pisnih virov in podobno. Julie Makris (Ethnogra-

phy, History and Collective Representations: Studying Vendetta in Crete”) opisuje težave, ki jih je imela pri rekonstrukciji vendette v Psilafiju na Kreti na začetku tega stoletja. Prisiljena je bila kombinirati zgodovinski in antropološki pristop. Konfrontacija arhivskih virov in opazovanja z udeležbo je razkrila pomanjkljivosti obeh in omogočila zanesljivejši ter popolnejši vpogled v stvar, kakor bi jo ločena raba enih ali drugih virov. Gregory Smith (“The Anthropologist as Critical Historian: Some Problems in the Ethnography of Celano, Italy”) opisuje raziskovalne tehnike, ki jih je uporabil v svoji etnografiji, in kako je mogoče z njihovo pomočjo razviti antropološko kritiko historiografije Celana ter priti do ustrežnejše zgodovine. Michael Herzfeld (“History in the Making: National and International Politics in a Rural Cretan Community”) priporoča, naj etnografi posvečajo večjo pozornost lokalnim medijem in lokalnim videnjem zgodovine. Lokalni (vaški) diskurz o politiki ni odmev nacionalnega medijskega diskurza; izmenjave med njima so obojesmerne. William Douglass (“Anthropological Methodology in the European Context”) se zavzema za razširitev antropologije Evrope z zgodovino. Komparativni okvir za analizo evropske ruralne družbe, izpeljan izključno iz etnografij, je preozek. Zavzema se tudi za kombinacijo mikro in makro pristopa k socialnoantropološkemu proučevanju Evrope.

**Bojan Baskar**

## Krščanski misijoni – ne zgolj moško veselje

**Fiona Bowie, Deborah Kirkwood in Shirley Arden** (ur.)

**WOMEN AND MISSIONS: PAST AND PRESENT. ANTHROPOLOGICAL AND HISTORICAL PERSPECTIVES**

(Ženske in misijoni v preteklosti in sedanjosti. Antropološke in zgodovinske perspektive)

**Oxford: Providence, Berg, 1993, 279 str.**

Zbornik o ženskah in misijonih prinaša delane verzije besedil, zvečine predstavljenih in prediskutiranih na neki delavnici leta 1987 v Cherwell centre, ki ga upravlja misijonski red Sester sv. deteta Jezusa. Izbor besedil je rezultat sorazmerno dolgotrajnih uredniških operacij, ki so izključile znatno število moških avtorjev, zlasti škofov in drugih duhovnikov, ki so poleg pozdravnih besed prispevali biografske članke o raznih misijonarkah. Ista usoda je doletela manjše število avtoric z biografskimi prispevki.

Skupno vsem trem urednicam zbornika je, da so raziskovale v Afriki, da so – med drugim ali pretežno – raziskovale dejavnost krščanskih misijonov in da si prizadevajo “napraviti ženske vidne”, če se izrazimo z žargonskim emblemom ženskih študijev. Zbornik je razdeljen na dva dela. Prvi, krajši (4 članki), obravnava misijonarke, drugi (8 člankov) obravnava vpliv ali učinke misijonov na ženske, ki so bile izpostavljene misijonski dejavnosti. S to razdelitvijo se približno ujema distribucija zgodovinskih in antropoloških prispevkov, pri čemer je v drugem delu mogoče najti tudi tri avtorice iz “misijoniziranih” dežel. Večina člankov se nanaša na Afriko, eden na Indijo, eden na Peru.

Nekaj člankov v prvem delu in uvod, ki ga je napisala antropologinja Fiona Bowie, poda analizo angleškega družbenega okolja, iz katerega so najpogosteje izhajale misijonarke

(bodisi samostojne bodisi žene misijonarjev). Samostojne misijonarke so praviloma izhajale iz srednjega razreda in so bile seveda neporočene; njihov socialni status je bil v povprečju višji od statusa njihovih moških kolegov. Povpraševanje po neporočenih ženskah za delo v misijonih se je v 19. stoletju ujelo s problemi neporočenih žensk, ki niso imele skorajda nobenih možnosti za zaposlitev (v državnih službah – pošta, šole... – so se te možnosti začele počasi pojavljati šele v sedemdesetih letih). Zaradi strukturnih razlogov, ki so povzročili visoko stopnjo neporočenosti žensk, je bila ponudba za misijone precej večja od povpraševanja. Merila za sprejem so bila zelo stroga, zavračali so približno devet desetih prijavljenih žensk. Najboljše možnosti so imele hčere (in vdove) duhovnikov in zlasti misijonarjev, ker so bolje poznale naravo misijonskega dela in ker so bile boljše kot druge ženske srednjega razreda izurjene v gospodinjskih nalogah. Okoli leta 1900 je število žensk v nekaterih misijonskih družbah preseglo število moških in njihova dejavnost je postala zelo vidna.

Žene misijonarjev so bile seveda predvsem zadolžene za vodenje gospodinjstva, a so ob tem opravljale tudi misijonarsko delo, zlasti na področju vzgoje in izobraževanja žensk. Učile so se domorodskih jezikov, prevajale Biblijo, postavljale na noge šole, bolnišnice, sirotišnice in zavetišča za “padle ženske”, obiskovale bolnike na domovih, dojile, ustanovljale ženske skupine za učenje gospodinjskih del itn. Zlasti samostojne misijonarke so uživale, v primerjavi z ženskami doma, boljše možnosti za neodvisno delovanje in večjo svobodo. Te so zunaj zakona in družine uveljavljale model ekonomsko neodvisne ženske z lastnim poklicem – model, ki je bil postavljen za zgled bolj sonarodnjakinjam kakor “misijoniziranim” ženskam. Po drugi strani so žene misijonarjev domorodcem nudile zgled “pravega” zakonskega para: kot družice svojih mož (“*eat and pray together*”) nasproti spolni segregaciji), kot dejavne, odgovorne, avtoritativne soproge, ki delujejo v sozvočju z možem. Ženske na splošno so v misijonih močno potrebovali zato, ker so sodili,

da lahko le preko misijonark zares dosežejo družine.

Poleg vrste drugih vprašanj je nekaj pozornosti namenjeno stilu ženskega misijonarskega dela. Misijonarji so težili bolj k pridiganju, poučevanju in razdeljevanju zakramentov, k reprodukciji hierarhije, medtem ko so misijonarke izhajale iz vsakdanjih praktičnih vprašanj. Dominikanske sestre so prišle v Nigerijo (v postkolonialnem času) s tradicionalnim domorodskim pozdravom, rekly so, "da so prišle uživati življenje skupaj z njimi", najprej so iskale prijateljstev in se učile običajev in šele nato začele postavljati šole in bolnišnice. Prihajale so z ruralnih področij ZDA, zato so bolje obvladale poljedelske tehnike. Ko so si pridobile zaupanje Nigerijk, so vse bolj sodelovale z njimi, vendar so si nakopale sitnosti z raznimi cerkvenimi hierarhijami. Spreobračanje ni bilo njihov najpomembnejši cilj.

Tisti bralci, ki jih bolj kakor socialna zgodovina misijonarskega poklica zanima recepcija misijonark in misijonarjev "na terenu", njihove dejavnosti in njihove interakcije z domačini, se bodo koncentrirali na drugi del knjige. Vodilna ideja tega dela knjige je, da je misijonarska dejavnost poskušala definirati vloge za ženske in moške in jih vsaditi v družbo, ki je bila njen objekt. Misijonarke so definirale ženske vloge, kar pa ne pomeni, da so se misijonarji zadovoljili z definiranjem moških vlog. Več prispevkov dokumentirano pokaže, da je misijonarska dejavnost izbrala enako strategijo kakor sočasno "misijoniziranje" družin v Evropi, tako od državnih aparatov kakor Cerkve: za tarčo oziroma zaveznika v taboru, ki ga je bilo treba osvojiti, je bila izbrana ženska mati. Tako misijonarji kakor misijonarke so ocenjevali, da je delo z Afričankami odločilnega pomena za uspeh ali neuspeh pokristjanjevanja afriške družbe. Osredotočenje na ženske je bilo vodilo tudi pri tistih misijonarjih, ki so gledali na ženske ne kot na potencialno najboljše zaveznice, temveč kot na bolj neumne, bolj praznoverne, bolj atavistične od moških. Teoretično bi se krščanstvo v Afriki lahko razširilo samo skozi moške, z darovi izobrazbe in statusa, medtem ko bi se

ženske oklepale starih kultov. Vendar se to ni zgodilo; prvi in najštevilnejši spreobrnjenci so bile ženske (in sužnji).

Večji uspeh pokristjanjevanja med ženskami kakor moškimi ni bil preprosto posledica tega, da se je misijonarska dejavnost osredotočila na ženske. Krščanstvo je z modeliranjem ženskih vlog prinašalo (včasih pa samo obljubljalo) ženskam več dignitete in neodvisnosti. Modeliranje ter implantacija vlog seveda nista potekali brez konfliktov, brez bolj ali manj grobih posegov v običaje skupnosti. Najpomembnejša strateška točka posegov je bila poliginija. Boj proti poliginiji, ki je bil za krščansko misijonarstvo brezpogojen, je bil potencialno zelo močno sredstvo za pridobivanje žensk na svojo stran, a po drugi strani je odbijal moške in netil ostre konflikte med spoloma, ko so se misijoni grobo vmešali v njune "notranje zadeve". Za modeliranje krščanskega zakona in družine je bil strateško pomemben tudi boj proti nevestnini (*bridewealth*), čeprav je bil za misijonarje manj aksiomatičen. S takimi posegi je hkrati prihajalo do trenj med misijoni in kolonialno administracijo: na eni strani misijonarji in ženske, na drugi domačinska sodišča in kolonialna administracija (ki je imela bolj funkcionalistično pamet). Fiona Bowie navaja primer iz Kameruna, v katerem so se aktualizirali vsi ti konflikti. Poglavar Mbojev Fonwen je imel sedem žena, tri izmed njih so si želele postati kristjanke. Leta 1924 je Fonwen pripeljal v misijon vseh sedem žena, da bi vsi skupaj prejemale katehezo. Leto pozneje je nehal hoditi k nauku in je obiskovanje nauka ter molitve prepovedal tudi ženam. Leta 1928 so tri njegove žene vložile proti njemu obtožnico na domačinskem sodišču in ga obtožile krutega ravnanja z njimi. Sodišče je razsodilo, da se morajo žene vrniti k svojim očetom, ti pa morajo vrniti poglavarju nevestnino. Očetje jih niso hoteli nazaj in so razsodbo zavrnili z različnimi pretvezami. Ženske so se zatekle v misijon, od koder jih je goreči misijonar, ki je stal za vsem tem, pospremil na glavno misijonsko postajo. Njegovo ravnanje je skrajno vznejevoljilo poglavarja in okrožnega kolonialnega uradnika. Misijonarja sta obtožila, da

spodkopava pravni red domačinskega sodišča. Misijon je odgovarjal, da imajo te ženske kot katehumeni pravico do misijonske zaščite. Primer je bil končan leto pozneje, ko je prizivno sodišče potrdilo in uveljavilo prvotno razsodbo. Misijoni so bolj ali manj neposredno prav tako stali za nekaterimi precej odmevnejšimi incidenti, ko so skupine žensk frontalno napadle svetinje tradicionalne religije, npr. leta 1950 v Nigeriji, ko so snele masko z religiozne figure. Tovrstne dejavnosti misijonov je treba obravnavati v vsej njihovi dvoumnosti: resda intrige in sčuvanje žensk proti domačinskemu redu, toda v predkolonialnem času so razkrinkanje religiozne figure kaznovali s smrtjo.

Dva članka sta še posebej pozorna do "mehkega jedra" krščanstva, sorazmerno dovtetnega za vsakršne redefinicije. Adrian Hastings trdi, da so v Cerkvi, dokler je bila v Afriki obrobna, imele ženske centralno vlogo. Ko se je Cerkev utrdila v središču, so se ženske vloge marginalizirale in patriarhalna hierarhija je bila znova vzpostavljena. Toda po letu 1950 se je v afriškem krščanstvu zgodil ženski *comeback*. Nune so se množile veliko hitreje kot duhovniki, protestantske ženske verske družbe so postale središče religiozne vitalnosti, prerokinje so postale vsakdanji pojav. V zadnjem članku teologinja Joan Burke analizira metaforično substitucijo sestre z materjo pri nunah v Zairu, kjer se redovne sestre razumejo in predstavljajo kot *matere*, in sicer "matere vsem ljudem". S to substitucijo jim je uspelo – pri sebi in pred verniki – legitimirati za Afriko nadvse čudaško in moralno nesprejemljivo idejo celibata. Afriške "nune-matere" ne le kreirajo različen izraz religioznega življenja, temveč prispevajo k novi teologiji, ki izziva in bogati obstoječe teologije. Težišče krščanstva se prenaša v Tretji svet, zdaj se starejše cerkve učijo od mlajših, misijonska dejavnost poteka v nasprotni smeri. Ne obstaja krščanstvo zunaj pluralizma kultur. Knjiga se konča z mislijo antropologa-duhovnika Aylwarda Shorterja, ki pravi, da prihaja čas, ko bomo nehali govoriti o prevajanju zahodnega krščanstva v afriške pojme in začeli govoriti o prevajanju afriških krščanskih idej v zahodne pojme.

Navzlic nekaterim slabostim, kot so delna redundantnost, "zaspanost" in neuravnovešena kvaliteta prispevkov, daje zbornik dokaj bogat vpogled v nekatere problematike, povezane s krščanskimi misijoni. Poleg tega problematizira stereotip misijonarja, ki ga je antropologom tako uspešno podtaknil Malinowski, čeprav sploh ni prva knjiga te vrste. Ob prebiranju zbornika mi je prišlo na misel, da fokusiranje misijonarske dejavnosti na ženske morda ni toliko stvar strategije kolikor stvar simpatije oziroma antipatije. Poleg tega, da jih ženske bolj privlačijo, so jim tudi dostopnejše kakor moški, ki ob misijonarjevem prihodu izginejo s prizorišča, če se niso voljni srečati z njim.



**Dorijan Keržan**

## Pokrajine islandske antropologije

**Gísli Pálsson, E. Paul Durrenberger (ur.):  
Images of contemporary Iceland: everyday  
lives and global contexts  
University of Iowa Press, 1996, 274 str.**

Tretji zbornik islandske antropologije prinaša v primerjavi s prvima dvema precejšnjo spremembo in v mnogočem nov pristop k antropološkemu preučevanju Islandije. Skozi vse tri knjige, od katerih je prva izšla že (šele?) leta 1989 (*Anthropology of Iceland*, uredila sta jo prav tako Pálsson in Durrenberger), druga pa 1992 (*From Sagas to society*, uredil jo je Pálsson sam), poteka kontinuiran in logičen razvoj, ki se je začel z razmeroma negotovim antropološkim projektom prve knjige, v kateri je najti sicer izvrstne prispevke, ki pa konceptualno ne sodijo povsem skupaj, nadaljeval pa z izvrstno študijo o sagah (ki je bila predstavljena v 178. številki Časopisa za kritiko znanosti).

*Images of contemporary Iceland* je knjiga, ki bržkone zaključuje neko precej romantično obdobje islandske antropologije oziroma antro-

pologije Islandije. Prispevki avtorjev, tako islandskih kot tujih antropologov (v prvih dveh knjigah so poleg antropologov sodelovali še zgodovinarji, arheologi, literarni teoretiki in drugi), so se uspeli praktično povsem otresti vpliva islandskega nacionalnega romanticizma, ki je v letih po razglasitvi neodvisnosti Islandije leta 1944 v mnogočem usmerjal in določal tudi znanstveno paradigmo. Šele antropologi so, če uporabimo morda neprimeren izraz, Islandiji vzeli devišstvo, ki ga je ohranjal in ustvarjal nacionalni kulturni diskurz, in prav pričujoča knjiga je najboljši dokaz, da je islandska antropologija vendarle postala del splošnega antropološkega diskurza.

Islandija je dolgo veljala za otok antropologije v Sahlinsovem smislu (prim. knjigo Kirsten Hastrup: *Island of Anthropology*) za deželo, ki je arhetipski kulturni prežitek, kjer se mešata na eni strani visoko razvita tehnologija ter neke vrste primitivna mentaliteta, ki jo opredeljujeta vera v nadnaravno in mistična pokrajina, na drugi. In bržkone je res, da je predstava o Islandiji izvrstno izpolnjevala vse tiste pogoje, ki jih je za svoj kulturni laboratorij zahtevala antropologija. *Images of contemporary Iceland* pa pokaže povsem drugačno Islandijo, ki je (žal?) mnogo bolj podobna ostalemu zahodnemu svetu, kot bi si to želeli tako antropologi kot Islandci sami.

Knjiga je razdeljena na tri dele, ki poskušajo biti enotne in logično zaključene celote. V prvem delu, *Contested Images of Nature*, so trije prispevki, ki se ukvarjajo z ribištvom, ki je temeljna islandska gospodarska veja, hkrati pa kulturno polje s posebnimi zakonitostmi in značilnostmi. Članka *Anne Brydon, Whale-Siting: Spatiality in Icelandic Nationalism*, in *Nielsa Einarssona, A Sea of Images: Fishers, Whalers, and Environmentalists*, se ukvarjata z islandsko samopodobo v ogledalu lova na kite. Lov na kite je političnookoljevarstvena tema, ki bržkone upravičeno zbuja različne strasti in srd. Toda islandski ribiči se lovu na kite, kljub močnemu pritisku mednarodne javnosti in kljub temu, da je kitolov ekonomsko zanemarljivega pomena, ne želijo odreči, kar je zlasti posledica islandskega na-

cionalizma, ki v lovu na kite vidi po eni strani nadaljevanje tradicije iz srednjega veka, ko so bili nasedli kiti občasno zelo pomemben prehrambeni vir, po drugi strani pa se kitolov izraža kot ena od temeljnih islandskih nacionalnih pravic. Ob tem Brydonova in Einarsson odpirata zelo pomembni vprašanji, namreč vprašanje izrazite enostranskosti tudi druge strani, torej okoljevarstvenikov, in vprašanje, kaj storiti s tistimi, ki so vendarle odvisni od določenih naravnih virov, ki so ogroženi, pri tem pa opozarjata, da odgovora nikakor ni mogoče najti brez sodelovanja tistih, ki so s problemom najbolj povezani, se pravi ribičev. V *The Politics of Production: Enclosure, Equity, and Efficiency* pa se Gísli Pálsson in Agnar Helgason ukvarjata s tako imenovanimi ribiškimi kvotami in odnosu ribičev do njih oziroma s problemom enakopravnosti v islandski družbi. Islandska samopodoba namreč vključuje tudi predpostavko o popolni enakopravnosti Islandcev, se pravi tudi ribičev. Zato imajo vsi ribiči načeloma enak dostop do morja in razlike pri ulovu so bile pred uvedbo kvot zgolj posledica ribiške spretnosti posameznika, oziroma če smo natančnejši, t. i. "skipper efecta" oziroma posebnih nadnaravnih sposobnosti nekaterih ribičev. Z uvedbo kvot, ki je, vsaj teoretično, razdelila dovoljeni ulov med vse ribiče enako, ne da bi bile pri tem upoštevane razlike v velikosti ladij, številčnosti moštva ipd., pa se je pokazalo, da imajo majhni ribiči le malo možnosti za preživetje, še posebej potem, ko so kvote postale prenosljive.

Drugi del knjige, z naslovom *Nation and Gender*, je bržkone, poleg izvrstnega uvoda Gíslia Pálssona in Paula Durrenbergerja, v katerem so, v okviru danes perečih vprašanj in problemov antropološke metodologije in epistemologije, opisane dileme in problemi moderne islandske antropologije, najbolj zanimiv in tudi najbolj provokativen. Prvi članek, *Housework and Wage Work: Gender in Icelandic Fishing Communities*, ki ga je napisala Unnur Dís Skaptadóttir, se ukvarja z ženskim razumevanjem ribiškega dela in industrije, ki jo ribištvo zaposluje. Pri tem poudarja razlike med ženami ribičev, ki so gospodinje in torej doma, in žen-

skami, ki delajo v zamrzovalnicah rib in predelovalnih tovarnah. Zlasti pri teh zadnjih se ženska pokaže kot Druga glede na moškega, ki je človeški (human). Inga Dóra Björnsdóttir pa v *The Mountain Woman and the Presidency* analizira proces, ki je privedel do tega, da je leta 1980 Vigdís Finbogadóttir postala prva ženska predsednica Islandije in tudi prva ženska predsednica v Evropi sploh. Ves proces je povezala na eni strani z islandskim odnosom do narave, oziroma natančneje, do kmetstva (kmetstvo je v islandski ideologiji temelj islandskega naroda, kar izhaja bržkone iz dejstva, da so bili prvi naseljenci na otoku pretežno kmetje), kjer je urbano in industrializirano okolje v bistvu neislandsko in zgolj nujno zlo, na drugi strani pa s podobo Fjallkonan ali Gorske ženske, ki je bila simbolna protiutež danskemu monarhu v času boja za neodvisnost v začetku tega stoletja, s katero se je poistovetila Vigdís Finbogadóttir. Zadnji članek drugega dela, *Motherhood, Patriarchy, and the Nation: Domestic Violence in Iceland*, ameriške antropologinje Julie E. Gurdin, se morda najbolj odkrito in ostro zoperstavlja islandski samopodobi naroda enakopravnih. Islandska družba se tako pokaže kot izrazito patriarhalna (čeprav bržkone nič bolj kot katera koli druga evropska družba), v kateri je materinstvo javna dobrina in je vseskozi spodbujano, nasilje nad ženskami, kot druga plat odnosa do žensk, pa je zasebna stvar, na katero država reagira le v nuji. Pri tem je zanimivo, da zlasti družine trpinčenih žensk, zlasti starši, zanje nimajo nikakršnega razumevanja.

Zadnji tematski sklop z naslovom *Nature and Nation* je v primerjavi s prvima dvema precej manj homogen, pa tudi naslov zanj ni najbolj posrečen. Daniel E. Vasey v *Premodern and Modern Constructions of Population Regimes* opisuje gibanje prebivalstva in pričakovano življenjsko dobo skozi islandsko zgodovino. Pri tem ugotavlja, da so bile demografske spremembe na Islandiji precej podobne kot na evropski celini, gibanja pa glede na krivulje pravzaprav enaka, le da so bili isti pojavi na Islandiji, na primer fertilitnost (večji del 20. stoletja je imela Islandija najvišjo raven fertilitnosti v Zahodni

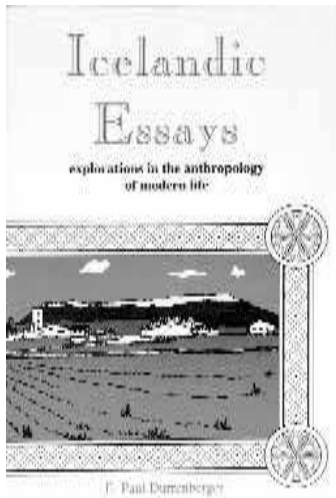


Evropi), precej bolj poudarjeni. Te ugotovitve pa so seveda v nasprotju z nacionalno mitično predstavo o izjemni bedi in vsesplošnem umiranju prebivalstva v času po obdobju tako imenovane svobodne države pa vse do neodvisnosti. Članek *Paula E. Durrenbergerja Every Icelander a Special Case* je, morda presenetljivo, najmanj prepričljiv. S primeri, ki delujejo, kot da so zbrani brez pravega koncepta, poskuša avtor prikazati kulturne vzorce avtonomnega posameznika, ki s svojo avtonomijo izgubi Družbeno, kot posledico kmečke elitistične ideologije. Pri tem pa opozarja, da moderni Islandec že dolgo ni več vezan toliko na tradicionalne ruralne vzorce islandske nacionalne ideologije kot na internacionalno mednarodno pogojene kulturne vzorce. Zato pa je prispevek *Beverly A. Sizemore in Christopherja H. Walkerja, Literacy Identity and Literacy Practice*, v mnogočem prelomen za islandski odnos do lastne kulture in kajpada zlasti literature. Čeprav proces izrivanja sag iz bralnega izbora Islandcev ni nov, pa vse do devetdesetih let pravzaprav nihče tega ni opazil niti želel opaziti, kajti ideologija, temelječa na mitu o vsesplošni pismenosti in visoki bralni kulturi, je dejstvo, da pravzaprav izjemno malo ljudi bere klasično islandsko literaturo, preprosto zanemarila s podatki o prodajnosti knjig (ki pa tudi upada) in podatkom o 99-odstotni pismenosti v državi in več. Moč ideologije, ki jo podpira država ne glede na politično usmerjenost trenutne oblasti, pa upada, saj se vedno več Islandcev, zlasti učiteljev na vseh stopnjah izobraževanja, sprašuje, od kod pravzaprav podatki, ki po njihovih izkušnjah sploh ne držijo. Skratka, literatura in pismenost kot paradna konja islandske kulturniške ideologije sta že zdavnaj močno upehana končala v staji. Zadnji prispevek v knjigi, *The Wandering Semioticians: Tourism and the Image of Modern Iceland* islandskega antropologa *Magnúsa Einarssona*, se, na podlagi turistične izkušnje Islandcev, tako kot gostov, zlasti pa gostiteljev, spoprijema z vprašanji identitete in Družnosti v antropologiji. Na eni strani predstavlja razmerje med Islandci in tujci, ki so bili še v času sag zlasti barbari, po drugi strani pa odnos

današnjih turistov in popotnikov v 19. stoletju do Islandije kot dežele, kjer njeni prebivalci pravzaprav niso prav pomemben element. Ob tem opozarja na mitologijo pokrajine kot skupnega elementa medsebojnih odnosov. Turizem in popotništvo pa sta predvsem metafora antropološke izkušnje, ko opazovalec vidi bolj lastno dramatizacijo neke družbe kot pa njeno dejanskost.

Ob koncu ocene te zanimive knjige velja še opozoriti, da se je z njo oblikoval precej ozek krog tistih antropologov, ki ostajajo zvesti antropologiji Islandije. Izkazalo se je, da poleg obeh urednikov, ki sta gonilni sili in – potem ko se je Kirsten Hastrup, v osemdesetih letih najbolj plodna, sicer pa precej kontraverzna antropologinja Islandije, dokončno otrsela islandskega "bremena" – najpomembnejša avtorja na svojem polju, vedno več Islandcev in zlasti Islandk poskuša preučevati lastno družbo in kulturo skozi antropološka očala, pri čemer je treba poudariti zlasti pomen antropologije žensk oziroma spolov. Vsekakor pa je problematično, da, z izjemo domačinov, med antropologi Islandije ne najdemo Evropejcev, zgolj Američane, kar priča o tem, da se je Islandija sicer znala otresti skandinavskega znanstvenega pokroviteljstva, ni pa znala najti poti v antropologijo Evrope.





E. Paul Durrenberger

**ICELANDIC ESSAYS:  
EXPLORATIONS IN  
THE ANTHROPOLOGY  
OF MODERN LIFE**

Rudi Publishing, 1995,  
157 str.

Lévi-Straussovi Žalostni tropi so standardno antropološke intelektualne biografije dvignili tako visoko, da je vsak podoben poskus, pa čeprav še tako skromno zastavljen, vedno že vnaprej obsojen na to, da bo ocenjevan skozi optiko Lévi-Straussovega dela. Knjiga Paula Durrenbergerja vsekakor ni tako ambiciozno zastavljen projekt, da bi ga lahko uvrščali med teoretsko pomembna antropološka dela, je pa zanimiva zgodba antropologa, ki se je nenadoma znašel v modernem svetu, kjer se med računalniki, avtomobili in mobilnimi telefoni skrivajo mistični pritiklavci trolli in nadnaravne sposobnosti ribičev.

Durrenberger je svojo antropološko kariero začel na Tajskem med ljudstvom Lisu in Šan, kjer se je ukvarjal zlasti s šamanizmom in ekonomsko antropologijo. Zato je bil zanj prehod od ljudstev, ki so po vseh antropoloških

kriterijih vsaj eksotična (običajno jih imenujejo primitivna), v moderno in razvito Islandijo zlasti velik miselni in intelektualni preskok.

Za Islandijo se je začel zanimati potem, ko ga je islandski podiplomski študent na univerzi v Iowa Cityju tórólfur tórlindsson opozoril na posebne sposobnosti islandskih ribiških kapitanov, ki so bodisi v sanjah bodisi z nadnaravnimi intuitivnimi sposobnostmi znali najti najbogatejša ribja nahajališča. Ker ga je takšna šamanistična logika stvari v moderni Islandiji močno presenetila, se je nedolgo zatem odpravil v Reykjavik, kjer je skupaj z bržkone najbolj znanim islandskim antropologom Gíslijem Pálsonom dolgo časa preučeval t. i. "skipper effect". Njune ugotovitve so bile za Islandce veliko presenečenje, saj sta ugotovila, da ni nikakršnih empiričnih podatkov, ki bi potrjevali mitologijo ribiškega kapitana in njegovih sposobnosti. Vendar, pravi Durrenberger, to ni imelo prav posebnega vpliva, saj se je izkazalo, da niti islandski sociologi, ki so po njegovem ironičnem mnenju bodisi bivši ribiči bodisi sinovi ribičev (kar denimo velja za zgoraj omenjenega tórólfurja tórlindssona), ne želijo verjeti zbranim podatkom.

Kot antropolog, zavezan terenskega delu po načelu opazovanja z udeležbo, se je, potem ko se je, kot piše, po dolgih mukah skupaj s soprogo vendarle naučil za silo uporabljati islandščino, odločil, da bo nekaj časa preživel na kmetiji Efra Sel na jugu otoka. Resničnega znanja jezika, ki je po Durrenbergerjevem mnenju nujen predpogoj "dobre" antropologije, se je namreč moč naučiti le v živem razgovoru z domorodci. Da sta se s soprogo res dobro seznanila z jezikom, priča tudi njun kasnejši prevod Gautrek's sage v angleški jezik.

Zgode in nezgode z Efra Sela so pravzaprav ogrodje Islandskih esejev, saj je prav skozi majhne dogodke na kmetiji, kot je bil živo opisan zakol in

raztelesenje konja, uničenje traktorja (zaradi česar je imel še dolgo slabo vest) in podobno, spoznaval islandsko družbo in kulturo, zlasti pa kajpada Islandce in njihovo vsakdanje življenje, s katerimi je bil med bivanjem na kmetiji tesno povezan.

Poleg vrste zgodb, tudi s Tajske, med katerimi je precej zabavnih, pa Durrenberger ves čas ostaja zavezan antropološkemu opazovanju in analiziranju. Tako lahko v knjigi preberemo denimo zelo ostro kritiko postmoderne antropologije, ki je v svojem bistvu etnocentrična in zavezana magičnosti besede. Po drugi strani pa zavrača mnenje, da antropolog, ki preučuje moderne zahodne družbe, ne doživi kulturnega šoka, kot ga doživi ob odhodu med polgole divjake. Kulturni šok ni le zunanji, temveč tudi notranji, pravi Durrenberger, ko opisuje svojo osuplost, ko je ob rojstvu tretjega otroka njegovega prijatelja na hišna vrata potrkala medicinska sestra, da bi pogledala, kako je z novorojenčkom, kar je bilo zanj, Američana, vaje-nega, da je dom svetinja, nepojmljivo.

Vsa knjiga je skratka niz anekdot, ki so se avtorju primerile bodisi doma, v ZDA (ob kateri mimogrede predstavi še svoje (ne)politično prepričanje in ameriški politični sistem, kot ga vidi pronicljiv notranji opazovalec), bodisi med Lisuji na Tajskem, bodisi na Islandiji. In vsaka anekdota je izhodišče za zanimivo in pronicljivo antropološko razmišljanje, s katerim se sicer nujno ne strinjamo, ga pa poslušamo in poskušamo razumeti.

Durrenberger ne želi biti ocenjevalec sveta okoli sebe, temveč želi predvsem opazovati in se pri tem čuditi. Vrednostne sodbe niso v njegovem slogu. Razlik med svetovi, v katerih je prebival, ne zanika, vendar jih ne razvršča na lestvico. Njegova analiza skuša ugotoviti zgolj vzroke razlik in pri tem je zelo uspešen.

V Islandskih esejih lahko spremljamo tako Durrenbergerjev miselni svet

kot svet islandskih spreminjajočih se realnosti. Toda vsem tehnološkim spremembam in razvoju navkljub, pravi v zaključku, se nekatere stvari nikoli ne spremenijo. In tako je moral sin družine njegovih prijateljev s kmetije Efra Sel, ko jih je povabil, naj ga obiščejo na njegovem domu v Iowa Cityju, ostati doma, pri kravah.

In če je Lévi-Straussos "bildungsroman" nepresegljiva klasika antropološke meditacije, je Durrenbergerjeva knjiga odličen uvod v moderno in malo manj moderno antropologijo Islandije, ki poleg svojih strokovnih referenc prinaša tudi zanimiv vpogled v družbo, ki po svoji zgodovini sodi nekam na obrobje evropskega sveta in s svojo obstranskostjo hkrati pomeni točko, na kateri Evropa najlažje srečuje svojo Drugost.

*Dorijan Keržan*



**Dubravka Ugrešić**

## **KULTURA LAŽI (antipolitični eseji)**

**Biblioteka bastard – Arkzin,  
Zagreb, 1996, 249 str.**

“Od kod si?”

Iz Jugoslavije.

Mar obstaja takšna dežela?

Ne, ampak jaz sem vseeno prišel od tam.”

Tale citat, sposojen iz Otok Atlantide, knjige esejev mladih avtorjev, pregnancev iz bivše Jugoslavije, začenja zadnje poglavje zadnjega eseja v knjigi *Kultura laži*. V teh štirih, slovničnosicer preprostih, dejansko pa tako hudimano zapletenih stavkih, da jih lahko razumejo le tisti, ki jim gospodarji nove družbene realnosti še niso dokončno zaplenili spomina, se skrivajo vsi razlogi za branje te knjige. Obenem so tudi njena najboljša recenzija, ki sem jo sposoben spraviti skupaj. Z dvema kategorijama knjig je pri tem opravilo namreč križ – s takimi, ki jim sicer ni moč oporekati kvalitete, pa ti iz tega ali onega razloga nikakor ne uspejo zbuditi navdušenja pri branju, in s takimi, ki te podrejo s

prvo žogo. Zadržek pri prvih se pojavi, če kljub nedvomni antipatiji do zapisane stvaritve le-ta ne zakrije siceršnjih objektivnih kvalitete knjige. Ker naj bi recenzija bila predvsem recenzentovo osebno videnje knjige, se tako lahko v besedilo avtorju neupravičeno naseli preveč neprijazen ton; zato je morda tako knjigo bolje prepustiti komu drugemu. Druga sorta knjig so tiste, ki se zdijo recenzentu tako nemarno dobre, da se (razen če je v poslu že dovolj dolgo, da je razvil uspešne strategije za boj tako z eno kot z drugo vrsto knjig) lahko kar poslovi od kakršnih koli idej o objektivnosti recenzije. Tako podpisani že vnaprej potegnem črto čez poskus, da bi napisal kaj, kar bi sodilo pod to oznako. *Kultura laži* je namreč ena najboljših knjig, ki so mi prišle v roke v zadnjih nekaj letih.

Dubravka Ugrešić je “novodobna” oz. “post-socialistična” hrvaška disidentka, ena od petih t. i. čarovnic, ki so jih javno “sežgali” na medijski grmadi nove hrvaške države, zato ker si je dovolila dvomiti o brezmadežnem spočetju svoje nove domovine in ker je spremenjeno družbeno realnost, za razliko od velike večine svojih sodržavljanov, še vedno znala videti skozi prizmo spomina na dotodanje življenje. Pred javnim linčem se je leta 1993 umaknila na Nizozemsko, kjer je leta 1995 izšla prva izdaja te knjige. V letos natisnjeni hrvaški izdaji sta še eseja novejšega datuma – *Življenje kot soap-opera ter Zaplemba spomina*.

Zaplemba spomina je tisto, kar se kot rdeča nit vleče skozi knjigo in povezuje sicer samostojne eseje. Je nekaj, kar je kot epidemija pljusnilo čez vse države, ki so zrasle na pogorišču bivše domovine, in čemur je podlegla velika večina njihovih prebivalcev. Izjema so kosovski Albanci, ki v zadnjih petih letih niso dobili nobenih razlogov, da bi si zradirali prejšnjih 45 let spomina, in v dokaj veliki meri tudi Makedonci, kjer po lokalnih, trgovinah in

čakalnicah še vedno visijo Titove slike in kjer branjevke še vedno odgovarjajo, da kilogram paradižnika, za katerega je potrebno odšteti 25 denarjev, stane 25 milijard.

Zaplemba spomina je nekaj, kar ni zraslo na zelniku novonastalih "demokracij". Njeno seme je že dolgo posejano na teh teritorijih in vzkljuje praviloma vedno, ko se na politično-oblastniški sceni dogodijo večje spremembe. Tako je bilo treba po koncu NOB pozabiti na medvojno sovraštvo med različnimi narodi ter med različnimi stranmi znotraj posameznih narodov in si vtisniti v spomin zavest o bratstvu in enotnosti. Treba je bilo pozabiti na pripadnost starih, različnim religijam in sprejeti novo – socialistično. Drastično hitro je bilo potrebno pozabiti kratkotrajnega, a velikega vzornika Stalina. Slika se je kmalu izkristalizirala in spomin se je lahko za nekaj časa nehal brisati in popravljati. Vanj nam je sedla Jugoslavija s svojimi šestimi republikami in dvema pokrajinama, njeni narodi, njene meje, šale o Titu, Milki Planinc in Črnogorcih, vsi tisti košarkarji, nogometaši in drugi športniki, ki so bili naši tudi v Sloveniji, čeprav so se jim priimki končevali na -ič, vse tiste pesmi, vključno z Od Vardara pa do Triglava..., meseci, preživeti v JLA in tako naprej. V 80-tih je začelo postajati jasno, da je država premajhna za vse, ki bi si radi odrezali kos pogače, ki jo je zapustil Tito. Plemena so si začela risati meje, novi vodje, novi očetje narodov so začeli pleniti in požigati spomine. Najprej so zagorele zastave tistih drugih, na koncu so gorele njihove vasi in mesta. Spomini so zgoreli vsem. Pred petimi leti smo začeli vsi pisati zgodovino na novo. V spomin so nam sedle nove države naših novih narodov, ki so jih vsi sanjali že vsaj tisočletje. Nove meje, ki si jih ni bilo težko zapomniti, saj ob kako trčiš na vsakih sto kilometrov. Novi šale z novimi glavnimi junaki. Nove pesmi. Novi športniki. Tedni v novonastalih vojskah.

Leta 1991, v času največje nacionalne evforije, smo tudi Slovenci čez noč zradirali spomin na prejšnjih 45 let in si v iskanju opravičil za novo resnico, ki si jo je bilo potrebno zapomniti, dovolili priklicati pred oči le slabo in grdo, tako da so nova dejstva svetila še lepše in svetleje. Po petih letih se je prah, v katerega se je med tem časom zaganjal tako orkan, ki ga je dvigalo s krvjo oblitu kovanje novega spomina jugovzhodno od nas, kot tudi mrzli vetrovi usihajoče socialne varnosti in razpadajočih sanj o uspehu, porazgubil v prostranstvu in nekateri so se začeli spominjati, da se življenje ni nehalo leta 1945 in znova začelo leta 1991, ampak da smo ga bili deležni tudi vmes. Tem heretikom, ki se drznejo spomniti, da so bile nekatere stvari prej tudi boljše, ki raje poslušajo Bajago, Bijelo dugme in Balaševiča kot pa Zlatka Dobriča in Marjana Smodeta in ki na različne formularje pod rubriko država rojstva namesto Slovenije še vedno vpisujejo SFR Jugoslavijo, je nacionalno zavedna večina brž iznašla ime – Jugonostalgiki. To naj bi bila seveda ena večjih žalitev, saj se v njej skriva obtožba izdaje nacionalnih interesov, nevere v novi sistem in želje po vrnitvi na staro. Jugonostalgija je nevarna, ker je predpogoj za vsako nostalgijo obstoj spomina, spomin na obdobje, v katerem smo živeli pred začetkom pisanja nove zgodovine, pa je največji sovražnik popolne slike, ki naj bi jo nosili v glavah sedaj. Kdor se spominja, je moč faktor v sicer usklajenem mozaiku. Marsikdo bo seveda pripravljen priseči, da je Slovenija stotine svetlobnih let daleč od takšnih paranoičnih zaključkov o kolektivnem brisanju spomina. Kot argument bi se dalo navesti, da imamo oblast, ki je (nedvomno?) bolj demokratična od tiste na Hrvaškem, v Bosni ali Srbiji, in pa dejstvo, da nam pranje narodove zavesti ni bilo tako krvavo potrebno kot v vojno vpletenim državam, ki so ga potrebovale za vzpo-

stavitev nove identitete. Morda je res tako. Morda pa je bila le zaplemba spomina hudičevo uspešna.

Knjigo sestavlja 16 esejev, razdeljenih na sedem poglavij. Pokrivajo širok spekter tem. Mačizem jugo-moškega (*homo balkanicusa*). Glasbo, tako destruktivno močno identifikacijsko točko tukaj živečih narodov, da bi si zaslužila samostojno knjigo. Kritiko svojih kolegov in kolegic, ki so pozabili na svoje poslanstvo in ga žrtvovali za boljše plačano vlogo dvornih norčkov. Kratke utrinke, prizore iz življenja ljudi, ki so se hote ali nehote znašli v središču jugoslovanskega tornada. Itd. Kljub temu se jih da nekako sintetizirati. Vsi so nastali kot posledica more, ki preganja avtorico in ki je ni moč preprosto uokviriti. Eseji, brani iz perspektive oddaljenega bralca, ki Jugoslavijo pozna le iz poročil, niso videti več kot le kratke novičke o dogajanju v Evropi konec dvajsetega stoletja. Rahlo nezanimivo. Preveč je že tega na vseh straneh. "Do you have any bed-time stories that aren't about former Yugoslavia?" sprašuje na karikaturi v New Yorkerju otrok mamo, ki mu bere časopis. Brani iz bližje perspektive, ne pomenijo dosti več od osebnega zapisa o času vojne v državi, ki je več ni. Pa vendar, eseji nikakor ne govorijo o sami vojni. Govorijo o življenju na njenem robu, o življenju, v katerem večini ljudi komajda kaj preostaja. Piscem, na primer, ki medtem niso postali predsedniki, vojni hujskači, politični vodje, domoljubi-koristoljubi ali akviziterji tuje nesreče, preostane le samoobramba s svojimi teksti.

Kultura laži je knjiga, ki jo moraš prebrati večkrat, če jo hočeš razumeti. Po končanem branju ti v glavi odzvanja njen zaključni stavek, vprašanje: "Što je to toliko razljudilo bogove?", in te sili, da se spet vrneš na njen začetek. Iskati odgovor. Razumeti. Kar je težko, iz današnje slovenske perspektive, ko se iz skupne preteklosti spominjamo le skupnega dolga in premoženja, ki ga

je še potrebno razdeliti, ko zadovoljni predemo na svojem zapečku, ponosni nase, ker smo pravočasno zamenjali domači naslov. Vse nam je jasno. Če že morda ne vemo povsem natančno, kdo in kaj smo (Slovani, Veneti...) in kam hočemo (EU da ali ne?), vemo vsaj, kaj nismo (Jugoslovani!) in kam nočemo (nazaj na Balkan!). Zato nam je težko razumeti, zakaj Ugrešičeva na vprašanje, kdo je, vse pogosteje odgovarja: "Ne vem več, kdo sem" in včasih, ko se spomni male Ciganke, ki jo je srečala v Antwerpnu in ki je vztrajno ponavljala, da je Jugoslovanka, odgovarja: "Jaz sem Postjugoslovanka. Ciganka." Zato nam je težko razumeti, ko govori o Velikih Manipulatorjih, ki so najprej razglasili Jugoslavijo za veliko laž in se nato lotili njene demontaže. Spremenili so besednjak, zamenjali stare simbole in stara imena ulic z novimi, se vselili v stare palače novih demokracij in se obdali z ljudmi, ki so obdajali že one prejšnje oblastnike. S komunisti, ki so se prelevili v demokrate, z demokrate, ki so postali nacionalisti, nacionalisti, spremenjenimi v liberalce, liberalci, pretopljenimi v konzervativce... Veliki Manipulatorji so demontirali stari sistem in zgradili novega iz istih delov in šele potem spoznali, da se dežela še vedno drži skupaj. Nato so se lotili njene demontaže s proizvodnjo sovraštva, laži in norosti. Težko jo razumemo iz našega varnega in udobnega zornega kota. Sami smo se namreč demontaže lotili povsem racionalno in premišljeno, z odprtimi kartami in nasmehom na obrazu. Nikogar nismo sovražili, hoteli smo le stran. Sovraštvo, laž in norost so značilnost "onih spodaj". Težko razumemo, zakaj se spotika ob hrvaško čiščenje jezika, krvi in teritorijev, in pomislimo na našo "jugonostalgično udbombafijsko" oblast, ki že pet let noče odvzeti državljanstev vsem, ki so jih nezasluženo dobili. Težko razumemo, da se je po vseh teh letih, ko se je na potovanjih po vzhodni

Evropi počutila zahodnjaka, nenadoma zavedela nepravčnosti, hinavstva in snobizma, s katerimi smo opazovali narode na oni strani Zaves. In da je sedaj, ob spoznanju, da Zahodnoevropejci skozi tako prizmo sedaj gledajo na nas, postala ponosna, da je vzhodnjak.

Kultura laži je knjiga, ki jo je težko takoj razumeti. Morda jo zato toliko močneje čutiš. Gre naravnost v kri in konča v srcu, kjer se zasidra. In vrne velik del zaplenjenega spomina.

*Marko Hajdinjak*

Stjepan G. Meštrović

## BALKANIZACIJA BALKANA

Zgodovinarji bodo nekega dne zapisali, da smo bili v letih 1994 in 1995 priče eksponentni rasti števila izdanih knjig o vojni na Balkanu. Zapisali bodo tudi, da so se skoraj vse te knjige ukvarjale z vojnimi razmerami v Bosni. Molk intelektualcev o srbski agresiji na Kosovo, v Sloveniji in na Hrvaškem se bo nekega dne zdel oglušujoč. Kritik mora te ugotovitve pri izbiri knjig za analizo vzeti kot osnovo.

Kajti pomembno je z določeno mero natančnosti določiti, kdaj, kako in zakaj se je začela vojna na Balkanu in kdo je bil vpleten. Po pisanju večine avtorjev naj bi se začela aprila leta 1992, ko so srbske granate treščile v Holiday Inn v Sarajevu. Relativno malo avtorjev omenja junij leta 1991, ko so srbske sile napadle tako Slovenijo kot Hrvaško. V svoji knjigi *The Destruction of Yugoslavia* iz leta 1993 Branka Magaš zatrjuje, da se je vojna v resnici začela s srbskim zatiranjem albanskih muslimanov na Kosovu leta 1989. Prav ima.

Toda kaj poganja vojno na Balkanu? Različni avtorji navajajo različne vzroke in cilje: nacionalizem, sla po oblasti, balkanski tribalizem, iracionalizem, nevednost Zahoda in težnja za uresničitev Velike Srbije. Večina teh razlag se med seboj ne ujema. Nekaj avtorjev vidi povezavo pri iz Beograda vodeni agresiji na Kosovo, Slovenijo, Hrvaško ter Bosno in Hercegovino, medtem ko jih večina piše, kakor da bi šlo za medsebojno nepovezane dogodke. Večina avtorjev je pripravljenih krivdo za uničenje Bosne zvaliti na Beograd, vendar so pri tem previdni, saj domnevajo, da bosanski Srbi ne delujejo sporazumno s Srbi v Srbiji ali s hrvaškimi Srbi. Ko je v podobnih diskusijah omenjena Hrvaška, si navadno deli krivdo s Srbijo in tako se srbsko uničenje hrvaških mest, kot

na primer Vukovarja, popolnoma spregleduje in ostaja nepojasnjeno. Sedanje stanje razumevanja vojne na Balkanu je v najboljšem smislu fragmentirano, nepovezano, nepopolno ter obremenjeno s predsodki in dejanskimi zmotami. Skratka, balkanizacija je okužila pisanje novinarjev in strokovnjakov, ki poskušajo najti smisel vojne na Balkanu.

Ko je srbski mogočnejš Slobodan Milošević leta 1989 ukinil avtonomijo Kosova in začel preganjati muslimane, ki so tam živeli, svet temu dogodku preprosto ni posvetil pozornosti. O začetku srbskega etničnega čiščenja ni bilo nikakršnih strokovnih razprav. Leta 1990 je v Sloveniji in na Hrvaškem prišlo do prvih večstrankarskih volitev po skoraj petdesetih letih – in komunisti so izgubili. Strokovnjaki so še vedno molčali. Potem ko sta Slovenija in Hrvaška izvedli skrbno nadzorovana in demokratična plebiscita, v katerih so se državljani odločili za neodvisnost od Jugoslavije, ju je Milošević leta 1991 napadel. V tem času je Francis Fukuyama akademske kroge hipnotiziral z neverjetnimi sanjami o "koncu zgodovine", s svojim izrazom za kapitalistični raj, ki naj bi zamenjal komunizem. O Hrvaški, Sloveniji ali Jugoslaviji tistega leta ni izšla nobena knjiga. Leta 1992 so Slovenija, Hrvaška in Bosna in Hercegovina postale mednarodno priznane nacionalne države in članice Združenih narodov. Istega leta je Milošević nadaljeval napad na Hrvaško ter poleg tega napadel Bosno in Hercegovino. Medtem ko so akademiki še vedno molčali, so novinarji in politiki žalovali zaradi razpada Sovjetske zveze in Jugoslavije. Federalisti, modernisti in iskanci "reda" za vsako ceno so zaključili, da je vsak nacionalizem po naravi grešen. Tako je novinar Misha Glenny izdal knjigo *The Fall of Yugoslavia*, v kateri je za izbruh vojne enako obtožil tako hrvaški kot srbski nacionalizem.

Leta 1993 so se končno pojavili *Balkan Ghosts* Roberta Kaplana, *Wit-*

*ness to Genocide* novinarja Roya Gutmana, *Broken Bonds: The Disintegration of Yugoslavia* Leonarda Cohena, ponovna izdaja dela *The Other Balkan Wars* založbe Carnegie Endowment iz leta 1914, zbirka esejev Rabia Alija in Lawrencea Liftshutza z naslovom *Why Bosnia?* in *Sarajevo: A War Journal* novinarja Zlatka Dizdarevića. Vendar ta dela nimajo skupne niti. Kaplan je malodane svoj izraz "hrvaštvo" enačil z nacizmom. Gutman je med prvimi naredil povezavo med srbskimi in nacističnimi koncentracijskimi taborišči, vendar poudarja, da se je veliko njegovih sodelavcev kot tudi ameriško zunanje ministrstvo ogibalo njegovi interpretaciji. Cohen je obžaloval padeč domnevnega federalizma, ki je držal skupaj Jugoslavijo. George Kennan je v ponatisu dela *The Other Balkan Wars* povezal sodobno težnjo k Veliki Srbiji s predhodnimi vojnami na Balkanu v letih 1912–1913. Ali in Liftshutz sta v prizadevanju, da bi razumela, kako se je vojna na Balkanu začela in zakaj je Zahod noče ustaviti, ponudila zbirko sofisticiranih filozofskih esejev, ki segajo od postmodernizma do heglovstva. Dizdarević je preklel Zahod zaradi neizpolnenih obljub Bosni.

Do leta 1994 se je vojna vlekla že nekaj let, zato bi bilo logično pričakovati cel kup knjig o Srbiji sami, o vojni s Hrvaško ter o nadaljevanju zatiranja na Kosovu. Namesto tega pa je bilo, kot sem že omenil na začetku, v akademskih razpravah o vojni na Balkanu leto 1994 leto Bosne. V številnih knjigah, ki ponujajo parcialno pojasnitev dogajanja, so se oblikovale različne teme: nekateri avtorji vidijo Bosno kot mikrokozmos Jugoslavije, saj sta bili tako Bosna kot Jugoslavija predvsem mnogonacionalni državi. Tako so federalisti, ki so žalovali zaradi razpada Sovjetske zveze in Jugoslavije, svojo nostalgijsko prenesli na razpad Bosne in Hercegovine. Za preostale Bosna predstavlja pravi izgubljeni raj etnične strp-

nosti, katere sledove naj bi našli že pri otomanskih Turkih. Zdi se, da omenjeni avtorji sprejemajo aktualno, postmodernistično etiko tolerance, ki temelji na predpostavki, da se je predhodni, modernistični model "talilnega lonca" (etnične asimilacije) umaknil multikulturalnemu modelu "sklede solate" (etnične koeksistence). Etnična nestrpnost in spor sta bila kljub modnemu kriku nove etike dokumentirana od Los Angelesa do Kašmira, tako so nekateri avtorji svoje hrepenenje po strpnosti projicirali na idealizirano Bosno strpne koeksistence med Srbi, Muslimani in Hrvati. Neki drugi motiv izhaja iz domnevnega spoznanja, da je hladno vojno zamenjala nenapovedana vojna Zahoda proti islamu. Tako Bosna nakazuje Čečenijo, obljuba Žirinovskega, da bo iz Rusije pregnal muslimane, pa odmeva v ksenofobiji do muslimanov v Franciji, Veliki Britaniji in Nemčiji. Končno bi morali tudi poudariti, da se medijska publiciteta, ki je namenjena Bosni, lahko primerja samo še s poročanjem medijev o procesu proti O. J. Simpsonu. Medtem ko verjetno obstajajo globoki in morda nezavedni razlogi za pojasnitev dejstva, da je Bosna očarala novinarje kot tudi strokovnjake, bi sam želel ponuditi še zadnji mogoči razlog. Novinarja *New York Timesa*, ki je pisal o vojni na Balkanu, sem povprašal, zakaj so on in njegovi sodelavci tako široko pisali o srbskem obleganju Sarajeva in drugih bosanskih mest, medtem pa praktično popolnoma zanemarili srbsko obleganje Vukovarja, Dubrovnika in drugih hrvaških mest. Cinično mi je odgovoril, da so Srbi naredili napako, ko so bombardirali Holiday Inn v Sarajevu aprila leta 1992, medtem ko je bil poln zahodnih novinarjev, ki so poročali o demonstracijah. To pomeni, da je srbska agresija na Sarajevo, in širšo Bosno, za številne zahodne novinarje postala nekaj *osebnega*. Naslednje vprašanje pomeni koristen miselni eksperiment, če si pri-

zadevamo razumeti odziv novinarjev in intelektualcev na vojno na Balkanu: ali bi o Bosni tako široko pisali, kot so zahodnjaki poročali o pokolu na Hrvaškem in v Čečeniji, če ne bi v Holiday Innu v Sarajevu mrgolelo zahodnih novinarjev?

*Civil Wars from L. A. to Bosnia* Hansa Enzensbergerja je privlačna knjiga, ki razbija predsodek, ki ga je uvedel Francis Fukuyama pred nekaj leti, češ da je vojna v Bosni neke vrste virus, ki je značilen za primitivni Balkan. Enzensberger Bosno vidi kot metaforo za "nasilje, ki je osvobojeno ideologije" in za "molekularne državljanske vojne", za katere verjame, da se že nekaj časa inkubirajo in da bodo dominirale prihodnost sveta. Tako se sprašuje, ali lahko primerjamo "(srbskega) četnika s prodajalcem rabljenega pohištva iz Texasa, ki spleza na stolp in s strojnico prične streljati na množico" (str. 20). Odgovori pritrldilno, in sicer, da sta tako srbski četnik kot teksaški snajper avtistična in ne čutita nobene potrebe po legitimizaciji svojih dejanj.

Enzensberger razlaga, da je prišlo v devetnajstem stoletju do poskusov racionalizacije prelivanja krvi v državljskih vojnah, ki so jih netile in izkoriščale zunanje sile. Vendar se "današnje državljanske vojne vžigajo spontano od znotraj" in ne potrebujejo podpihovanja zunanjih sil (str. 17). Današnji snajperji, huligani in nacionalisti domnevno ne potrebujejo firerja. Enzensberger pravi, da "daje današnjim državljskim vojnjam nov in grozljiv prizvok dejstvo, da se obe strani borita brez interesa, da so to vojne zaradi ničesar" (str. 30). Enzensberger verjame, da nastajajo molekularne državljanske vojne neopaženo in da ne pride do splošne mobilizacije.

Še več, naš *fin de siècle* naj bi bil priča vrnitvi k barbarstvu, v katerem je "pokol postal zabava za množice" (str. 53). Vsi smo postali opazovalci klanja. Holokavst je bil državna skrivnost, ki je

prišla na dan predvsem s šušljanjem, "danes pa, ravno nasprotno, morilci z veseljem dajejo intervjuje in mediji so ponosni, da so poleg pri ubijanju. Državljska vojna je postala televizijska soap-opera" (str. 58). Enzensberger je prepričljiv: osumljeni vojni zločinec Slobodan Milošević, predsednik Srbije, je bil pred kratkim intervjuvan v show *Larry King Live* na CNN. Podobno Miloševićev vajenec, Radovan Karadžić – ravno tako osumljeni vojni zločinec – že nekaj let bruha protihrvaško in protiislamsko sovraštvo na zahodni televiziji.

V nadaljevanju knjige Enzensberger predstavi žalostno sliko krikov na pomoč, ki jih nihče ne sliši, naraščajoče migracije v svetu, ki peljejo v konflikt, industrializiranih narodov, ki podlegajo ksenofobiji proti revnim in "tujcem". Avtor zaključuje, da "bo multikulturalna družba ostala begajoč slogan, dokler bodo težave, ki jih povzročajo, a jih ne uspe pojasniti, ostale tabu" (str. 134).

Z internacionalizijo pomena Bosne knjiga nedvomno prispeva k sociološki domišljiji, vendar je problematična z več vidikov. Četnik, v nasprotju z Enzensbergerjevimi trditvami, ima ideologijo: in sicer težnjo k etnično "čisti" Veliki Srbiji. Vojno v Bosni še vedno poganjajo in izkoriščajo zunanje sile: Rusi Srbe oskrbujejo tako z orožjem kot z vojaki in več islamskih narodov Bošnjake oskrbuje z orožjem in denarjem. Velika Britanija še vedno igra geopolitično strategijo iz devetnajstega stoletja, ko izziva Balkan, da bi držala Nemčijo. In niti vojna v Bosni niti druge sodobne vojne niso "zaradi ničesar". V Bosni gre definitivno za genocid, ki je zelo natančno definiran v Listini Združenih narodov. Vrsta ksenofobije devetdesetih let v Bosni pomeni manj sovraštvo do tujcev kot sovraštvo do in pogosto ubijanje nekdanjih sosedov, prijateljev, celo družinskih članov. Upoštevati moramo dokumentacijo Poročila helsinškega monitorja, ki



kaže, da so v Bosni Srbi ubijali, posiljevali in mučili ljudi, s katerimi so nekoč pili kavo. Ta grozljivi razvoj dogodkov je morda največji razlog, da je specifična oblika nasilja iz Sarajeva hipnotizirala množice: srbski ostrostrelec pogosto pozna otroka, ki ga hladnokrvno ustrelil. Ta nova oblika nasilja je daleč od birokratiziranega, neosebnega, državnogodenega nasilja holokavsta.

Alexandra Stiglmyer je novinarka in neodvisna dopisnica za nemški in ameriški radio in televizijo v Bosni in Hercegovini in na Hrvaškem. Njena knjiga *Mass Rape* je še en poskus internacionalizacije pomena Bosne, tokrat s feminističnega vidika. Njeno posvetilo v knjigi je zastrašujoče:

Knjiga je posvečena vsem ženskam, ki preživljajo tragedijo Bosne in Hercegovine, še posebno pa tistim, ki so zbrale dovolj moči, da so spregovorile o osebnih bolečinah, ki so jih pretrpele. Žalosti me, da je bila njihova pripravljenost, da so spregovorile, brez vsakršnega smisla, saj ne bodo verjetno nikoli doživele pravice, kajti svet se je odločil, da si bo zatisnil oči pred dogajanjem v Bosni in Hercegovini.

Roy Gutman je v predgovoru upravičeno ocenil smisel posilstva v aktualni vojni na Balkanu:

Posilstvo se pojavi v skoraj vsaki vojni, a v tej je igralo edinstveno vlogo. Degradacija in nadlegovanje žensk sta bila v ospredju osvojitve ... Ženske, ki so bile dovolj stare, da bi lahko zanosile, so bile glavna tarča. V konservativni družbi, kjer so odrasli in bili vzgojeni muslimani iz podeželske Bosne, ostanejo ženske po tradiciji deviške do poroke. Posilstvo je travma z daljnosežnimi posledicami za žrtve, ki že imajo globoko zasidran strah pred zavrnitvijo in ostrakizmom ter pred živ-

ljenjem brez poroke ali otrok. V tem pogledu vzorec posilstev neporočenih žensk, ki so dovolj stare, da bi lahko zanosile, izpolnjuje drugo definicijo genocida — poskus zaustavljanja demografske reprodukcije skupine.

Vendar kot se pri podobnih zbornikih večkrat dogaja, je kakovost esejev različna in pri številnih je opaziti, da ne dosegajo globine tem, ki sta jih Gutman in Stiglmyer predstavila v predgovoru in uvodu. Nekateri eseji obsegajo le nekaj strani, drugi pa so nenavadno dolgi za knjigo take vrste. Stiglmyer in Catherine MacKinnon sta prispevala dva izvrstna eseja. Vendar je potrebno poudariti, da medtem ko Stiglmyer previdno govori tako o muslimanskih in hrvaških kot tudi o srbskih ženskah kot o žrtvah posilstva, MacKinnon odločno obravnava Srbe kot glavnega agresorja nad hrvaškimi in muslimanskimi žrtvami. To je še posebno pomembno z ozirom na poročilo CIE, ki ga je nekdo prišepnil *New York Timesu*, ki je odkrila, da so Srbi krivi za devetdeset odstotkov grozodejstev v tej vojni in so edini, ki so izpeljevali sistematično, organizirano "etnično čiščenje", kar je naš *fin de siècle* evfemizem za genocid. Nedavno poročilo Združenih narodov odseva odkritja CIE, ko ugotavlja, da so Srbi izpeljevali sistematično, organizirano posiljevanje z namenom, da bi izvedli etnično čiščenje, in da so Srbi v vojni na Balkanu zagrešili osemdeset odstotkov posilstev. In vendar Stiglmyerjevo kvalitativno vztrajanje pri tem, da so bile vse tri etnične skupine žrtve posilstva, nenehno namiguje, da so bile vse tri strani nekako enako krive. Eseji MacKinnonove se bolj ujemajo s CIO in drugimi organizacijami za zbiranje informacij, ki ugotavljajo, da pada ogromno kvantitativno breme krivde na Beograd.

Esej Paula Parina zahaja v analizo hrvaškega in srbskega nacionalizma, ne da bi sploh omenil posilstvo. Povrh

tega pa Parin za iz Beograda vodeno agresijo na Hrvaško leta 1991 krivi Hrvat. Ruth Seifert poleg posilstva v vojni na Balkanu ponuja splošno analizo posilstva v vojnah. Esej Catherine A. MacKinnon "Preobračanje posilstva v pornografijo" je imeniten. Začenja s spoznanjem, da "je primerjava med posilstvi v srbski vojni agresiji na Bosno in Hercegovino ter Hrvaško in vsakdanjim posilstvom enaka kot primerjava med holokavstom in vsakdanjim antisemitizmom: oba hkrati sta podobna in popolnoma različna, oba nepretrgana in hkrati nekaj enkratnega, edinstvena krutost, vendar hkrati tudi vrhunski trenutek nečesa, kar se nenehno dogaja" (str. 74). Poudarja tudi, da so bili nacisti previdni pri uporabi medijske tehnologije svojega časa, vendar so "nacistična prizadevanja v primerjavi s srbskimi videti primitivna" (str. 80). Dokaz za to je, da so Srbi na video posneli svoja brutalna posilstva in tako svoje zločine spremenili v "pornografijo v živo".

V devetdeset strani obsegajočem poglavju z naslovom "Posilstva v Bosni in Hercegovini" Stiglmyer predstavi podroben opis posilstev in mučenj, ki so ga prispevale žrtve. Rhoda Copelon poudarja, da Ženevska konvencija posilstva ne obravnava med "hudimi kaznivimi dejanji" in da se posilstvo obravnava kot zločin zoper dostojanstvo in čast, ne pa kot zločin nasilja. V sklepni besedi Cynthia Enloe raziskuje vprašanje, ali so posilstva v Bosni odprla novo obdobje feministične zavesti. Na to previdno odgovarja, da bo, kljub dejstvu, da je posilstvo v Bosni postalo mednarodna zadeva, "odziv feminističnega gibanja verjetno pokazal v povojnih letih" (str. 227). Bodo moški, ki so zagrešili te zločine, postavljeni pred sodišče ali bodo gledali videofilme o svojih napadih in se "na skrivaj ali z moškimi prijatelji spominjali, kako je bilo biti 'pravi moški'?"

Ciničen, a realističen odgovor na to



vprašanje bi lahko našli v malodušnih in slabo osnovanih prizadevanjih sodišča, ki so ga Združeni narodi ustanovili za kaznovanje vojnih zločincev iz vojne na Balkanu. Po več letih vojne niso obsojili niti enega zločinca. Z leti postajajo sledi dokazov vedno bolj nejasne. Avtorji zbirke esejev so nedvomno na pravi poti, ko zatrjujejo, da je bilo posilstvo v Bosni instrument genocida. Vendar zahodne vlade v zvezi z vojno na Balkanu nerade uporabljajo izraz "genocid", verjetno zato, ker bi to zahtevalo sklicevanje na Listino Združenih narodov, kar bi pomenilo, da bi morale države članice zaustaviti vojno. In kljub prizadevanjem omenjenih avtorjev, da bi posilstvo v Bosni internacionalizirali tako, da bi ga spremenili v žensko vprašanje, ni posilstvo nikoli resnično postalo pomembno žensko vprašanje v zahodni kolektivni zavesti. Povprečen Američan se bo med nedavnimi feminističnimi vprašanji gotovo prej spomnil "Nannygate" kot posilstva v Bosni.

Slovenski pesnik Aleš Debeljak ponuja mojstrsko napisano in filozofsko dobro izpeljano razlago. Njegovo knjigo *Somrak idolov* lahko beremo kot daljšo pesnitev. Začne z naslednjim presenetljivim nasprotjem:

Za bršljanovimi zidovi intelektualnih središč širom po zahodni Evropi in severni Ameriki veliki svečeniki razsvetljenstva širijo sporočilo o filozofiji razlike, tolerance in multikulturalizma... mi, ki smo osuplo opazovali bakanalije razvnetih srbskih množic, kako obsceno praznujejo šeststoletnico srbskega poraza pod Turki na Kosovu... ki smo zgroženo gledali, kako je maščevanje repetentov razdrlo kulturno raznolikost; mi smo se na najtrši možni način naučili, da je množicam na robu, če že ne sredi Evrope, figo mar za racionalno ugodje v razlikah. (Str. 9.)

Zahodni svečeniki razsvetljenstva so si pilatovsko umivali roke, ko je Jugoslavija gorela. Za razliko od drugih se Debeljak spominja Vukovarja in njegova napoved, da "usoda Vukovarja je oziroma bo usoda Sarajeva" (str. 14), verjetno drži. Sarajevo bo kmalu pozabljeno. "Muslimanov kot žrtvenih ovc novega svetovnega nereda, *new world disorder*, ne moremo rešiti" (str.14).

Morda je Debeljakovo najgloblje spoznanje v tem, da holokavst nikoli ni resnično predrl v zahodno moralno zavest, kljub desetletjem zburjanja zavesti:

Vsem sojenjem v Jeruzalemu, banalnosti zla, muzejem in razstavam, množici študij, knjig, univerzitetnih kurzov, Wiesentalovim lovcem na naciste in Elie Wieselovim zgodbam o trpljenju navkljub, pa se je težko otresti občutka, da holokavst ni aktivno navzoč v evropski zavesti. Če bi bil, potem srbski oblastniki za svojo politiko, ki zna uporabljati samo *argumentum baculinum*, ne bi bili nagrajeni z zasvojevanimi ozemlji. (Str. 15.)

Težko je omajati Debeljakovo napoved, ki pravi, da se bomo zato, ker Evropa ni zaustavila srbske genocidne agresije, "moralni v novem stoletju naučiti, kako živeti z novimi vrednotami in novimi ideali. Dvajseto stoletje je namreč umrlo v Sarajevu" (str. 15). Slednje nedvomno pojasnjuje nietzschejevski naslov knjige, ki označuje prevrednotenje, ki ga je Nietzsche napovedal pred sto leti.

Debeljak ne žaluje za namišljeno federalistično ali multikulturalno ali tolerantno Jugoslavijo, temveč za Jugoslavijo raznolikosti, ki je resnično obstajala. Avtor omenja "jugo-rock" kot kulturni simbol te raznolikosti, hibrid rock glasbe, ki so jo izvajali mladi, ko so poskušali izkoristiti omejeno svobodo komunistične Jugoslavije in zbežati pred predsodki svojih staršev. Jugo-

rock je izginil ravno takrat, ko so stajajoči se bivši komunisti svoj pokojni marksizem zamenjali za ekstremni nacionalizem. Ostalo je zgodovina. (Čeprav je, če smo objektivni, nekaj jugo-rocka podpiralo srbski nacionalizem že dolgo pred začetkom vojne na Balkanu.)

Za razliko od drugih avtorjev Debeljak jasno poudarja, da se je vojna začela na Kosovu:

Brutalnost do kosovskih Albancev je v Beogradu ponudila tudi recept za odnos do drugih ne-Srbov. Radikalni tujci lahko v paranoični perspektivi postanejo dobesedno vsi: Slovenci so "dunajski hlapci", Hrvatje so "genocidni ustaši", Bosanci so islamizirani Srbi ali pa islamski "mudžahedini", Zahod se zvija v krempljih "vaticanske zarote in četrtega reicha". (Str. 25.)

In zadušitev upora na Kosovu je nastala iz paranoje, ki jo je povzročil razvpiti *Memorandum Srbske akademije znanosti in umetnosti* leta 1986, v katerem je bila "osrednja točka trditev, da je bila Srbija v preteklih vojnah načrtno opeharjena za ozemlja" (str. 16). Memorandum je "kasneje spretno izkoristil Milošević za krvavo srbsko vojno agresijo".

Poštenost Debeljakove knjige je poživiljajoča. Avtor upravičeno izpostavlja hinavščino zahodnih apostolov multikulturalizma in poudarja korenine srbske agresije. Za razliko od drugih avtorjev, ki poskušajo enačiti krivdo v bivši Jugoslaviji, Debeljak opozarja na tisto, kar je očitno: Slovenija, Hrvaška in Bosna niso vzele niti kvadratnega metra srbskega ozemlja. Upravičena je tudi njegova trditev, da je srbska zmagala izvršeno dejstvo in da bo morala Evropa v prihodnjem stoletju živeti s posledicami tega dejstva za svoj sistem vrednot.

Na Oxfordu šolani Norman Cigar, profesor študija narodne zaščite na

ameriški Marine Corps School of Advanced War Fighting v Quanticu, Virginia, v svojem logično izpeljanem in podrobno dokumentiranem delu *Genocide in Bosnia* dokazuje, da genocid v Bosni ni niti nenamerna posledica državljanske vojne niti naključni stranski produkt nacionalizma, temveč načrtna in neposredna posledica iz Beograda vodene agresije. V tem pogledu je njegova knjiga v skladu z zaključki nedavno odkritega poročila CIE. Pri Cigarjevi analizi pa so najbolj prepričljivi glavni viri, ki jih avtor uporablja kot gradivo za dokazovanje svojih trditev, in sicer srbski časniki in revije. V različnih poglavjih najdemo dobesedno na stotine opomb.

Izhodišče Cigarjeve analize je domneva, da je ponovna oživetev genocida v obdobju post-holokavsta v Evropi boleča, saj je Evropa verjela, da je ta del zgodovine že davno pozabljen. Avtor definira genocid in raziskuje pravni okvir za njegovo analizo. V drugem poglavju izloči vizijo Velike Srbije kot najpomembnejši zgodovinski faktor modernega obdobja, katerega zapuščina je imela nepretrgan vpliv na politične smernice, kar je od devetnajstega stoletja vplivalo na vse etnične skupine v bivši Jugoslaviji. Med Cigarjevo dokumentacijo najdemo citat Stojana Protića, vodje Srbske ljudske radikalne stranke, iz leta 1917: "Imamo rešitev za Bosno... Ko bo naša vojska prečkala Drino, bomo dali Turkom (t. j. takajšnjim Muslimanom) štiriindvajset ali celo osemindvajset ur časa, da se vrnejo k religiji svojih prednikov (srbski krščanski pravoslavni veri). Tiste, ki tega ne želijo narediti, bomo strli, kot smo v Srbiji že predhodno storili" (str. 11). Z ozirom na drugo svetovno vojno Cigar upravičeno ugotavlja, da "sta leta 1941 tako Hrvaška kot Srbija ustanovili fašistični državi, ki sta bili nemški zaveznici" (str. 13). Vendar je bil poleg srbske države, ki je sodelovala z osjo Rim-Berlin-Tokio in je bila usta-

novljena v Beogradu, v Srbiji še Draža Mihajlovič, ki je vodil četniško gibanje. Vodstvo gibanja je

do leta 1941 izoblikovalo formalen dokument svoje politike, ki je klical k "homogeni Srbiji" in temeljil na premisi, da "morajo Srbi izpolniti svoje zgodovinsko poslanstvo". Načrt je predstavil sliko "Velike Srbije", ki naj bi obsegala današnje Bosno in Hercegovino, Črno goro, Makedonijo, Kosovo, Vojvodino, večji del Hrvaške, severno (in po možnosti celotno) Albanijo, dele Bolgarije, Romunije in Madžarske kot tudi ožjo Srbijo. (Str. 13.)

Cigar nadalje dokumentira Mihajlovičeve genocidne namene v okviru četniškega gibanja, kar bo presenetilo veliko bralcev, ki so navajeni verjeti, da so bili v Jugoslaviji med drugo svetovno vojno genocidni samo hrvaški ustaši.

V nasprotju z Enzensbergerjem in drugimi, ki v današnji vojni na Balkanu ne vidijo firerja, namenja Cigar tretje poglavje pojasnjevanju sodobne ideologije Velike Srbije pod vodstvom Slobodana Miloševića. Miloševića sta podpirala Dobrica Ćosić, ki je bil med avtorji razpitega *Memoranduma srbske akademije znanosti in umetnosti* iz leta 1986, kot tudi Vuk Drašković, pisatelj, ki se je spreobrnil v politika. Drašković je bil "s svojimi kontroverznimi knjižnimi uspešnicami, kot je bil na primer roman z izzivalnim naslovom *Nož*, prvič izdan leta 1982 in kasneje večkrat ponatisnjen, morda najpopularnejši in najvplivnejši posameznik pri razvijanju stereotipov" Muslimanov kot "izdajalskih, hladnokrvnih morilcev", ki "so v resnici menda samo potomci Srbov, ki so se spreobrnil pred nekaj stoletji in tako izdali svoj narod" (str. 26). Cigar analizira tudi predsodke do Muslimanov in Hrvatov, ki so jih razširjali srbski orientalisti, srbska pravoslavna cerkev in ponovna oživetev različnih četniških

političnih organizacij. Med nekaterimi izmed teh skupin je prišlo do simbioze: tako je na primer "vrhovni poveljnik Željko Raznatić (Arkan), čigar oboroženi privrženci naj bi bili kasneje obtoženi najhujših vojnih zločinov v Bosni in Hercegovini, za organiziranje, financiranje in oborožitev svoje milice prejel začetno pomoč "predvsem", kot je kasneje priznal, od srbske pravoslavne cerkve" (str. 43).

Ali so Muslimani v Bosni imeli izbiro? Gre za pomembno vprašanje pri ugotavljanju, ali je prišlo do genocida, in Cigar trdi, da je bil proces viktimizacije Muslimanov sprožen, veliko preden je Bosna in Hercegovina razglasila neodvisnost. Srbski napad na sosednjo Hrvaško prikaže kot "gledališko generalno s kostumi", ki je pustila Beogradu verjeti, da ga mednarodna skupnost ne bo kaznovala, če in ko bi bila napadena Bosna.

Cigar poleg tega beleži, kar na Zahodu vemo iz *New York Timesa*, in sicer, da je Milošević podpiral bosanske Srbe tudi še potem, ko je trdil, da jih je odpisal. Avtor opisuje "etnično čiščenje" s srbskega vidika kot nameren in podrobno načrtovan proces, ki bi žrtvam prizadeval maksimalne bolečine z minimalnimi izgubami za srbske enote. Orientalisti so nadaljevali stereotipiziranje žrtev. In vse propagandne skupine so v en glas zapele o ubogih, usmiljenja vrednih Srbih, ki Muslimane ubijajo iz strahu, celo do te mere, da so poiskali take analogije z Židi, ki dosega onečaščenje holokavsta:

Dobrica Ćosić je na primer enačil preganjanje Srbov s preganjanjem Židov v predhodnem obdobju: "Srbi se danes počutimo kot Židje v času Hitlerja. Smo ljudstvo, ki je (ki se ga ima za) krivo... Danes pomeni srbofobija v Evropi pojem in držo z enako ideološko motivacijo in besnostjo, kot je bila v nacistični eri značilna za antisemitizem. To pa seveda ni

naključno, saj je Nemčija s svojimi zavezniki iz prve in druge svetovne vojne odločilna sila tako proti Židom kot proti Srbiji." (Str. 75.)

Cigar posveča pomembno poglavje raziskovanju srbskega sindroma zanižanja, ki je namenjen tako za notranjo kot zunanjo porabo. Milošević in njegovi prijatelji so vsi prej ali slej razglasili, da nasprotujejo "etničnemu čiščenju", in popolnoma zanikali srbsko vpletenost v genocid kljub dokumentaciji priznanih organizacij za zbiranje informacij. Kot zadnjo možnost so "etnično čiščenje" prikazali kot "boj", ki upravičuje pobijanje civilistov.

Cigar prav tako proučuje samoiluzijo Muslimanov. Namreč žrtve na začetku same sebi niso hotele priznati, da so bile tarče genocida. Avtor prepričljivo trdi, da so bili predsednik Izetbegović in preostalo bosansko vodstvo popolnoma nepripravljeni na tisto, kar se jim je zgodilo. Posledica srbske agresije na Bosno je bil tudi preobrat med hrvaškimi ekstremisti, ki so se lotili lastnega etničnega čiščenja nad muslimani leta 1993, v veliki meri kot posledica "ocene stroškov in dobička po zgledu uspešne in relativno poceni srbske izkušnje" (str. 161). Za hrvaško-muslimanski spopad Cigar krivi tako Hrvate kot zahodne diplomate, pri čemer dodaja, da je "Vance-Owenn načrt morda zavestno poskušal razbiti šibko muslimansko-hrvaško zavezništvo, da bi omogočil korak naprej pri pogovorih" (str.164). Vendar Cigar tudi pravi, da so za razliko od Srbov Hrvatje dvignili organizirano in učinkovito opozicijo zagrebški politiki v Bosni. Največ zaslug za tak preobrat v politiki gre pripisati katoliški cerkvi in predvsem kardinalu Franju Kuhariću. (Najbolj prepričljiva pri Cigarjevi trditvi je ponovno podrobna dokumentacija iz hrvaških medijev.) Cigar zaključuje, da je bilo javno mnenje do Muslimanov na Hrvaškem pozitivno naravnano in da je bilo

šibko zavezništvo proti Beogradu na koncu ponovno okrepljeno.

Cigar knjigo zaključuje s praktičnimi nasveti za ustavev tega določene primera genocida v Evropi in za preprečevanje podobnih primerov kjer koli na svetu. Njegova priporočila se zdijo jasna in razumna: genocid bi morali objaviti v javnosti in obsoditi, monopol informacij krivcev bi morali razbiti s točnimi vestmi in cilj politične rešitve bi morala biti pravica, ne le ohranitev statusa quo. Avtor dodaja, da bi morali biti vsi ti koraki izpeljani v pravem času in na pravi način, z uporabo vojaške sile le kot zadnjo možnostjo. Cigar se sprašuje, ali je prav, da ostanejo žrtve nezaščiteni. Potem ko je previdno pregledal argumente za in proti ohranitvi embarga na orožje za Bosno, je zaključil, da bi se sreča obrnila na stran žrtev, če bi prišlo do preklica embarga prej.

Cigarjeva knjiga je najbolj natančno, najbolj podrobno dokumentirano in najbolj nepristransko poročilo, kar jih je o vojni na Balkanu. Ne poskuša zanikati preteklih ali sedanjih grozodejstev Hrvatov ali Muslimanov, temveč prepričljivo trdi, da ta zbledijo v primerjavi s količino grozodejstev, ki so jih zakrivila Srbi, in da je za iz Beograda vodeno agresijo značilno to, da je bila podrobno načrtovana, upravljana in namerano zamotana že od samega začetka. In povrh vsega, zanikanje in propaganda sta delovala in še vedno delujeta tako v Srbiji kot v tujini.

Noel Malcom, urednik, novinar in politični komentator, ravno tako poskuša razpršiti mit, da je vojna v Bosni neizogibna posledica "starodavnih etničnih sovraštvev". Njegova knjiga *Bosnia: A Short History* je zapletena mešanica zgodovine in sodobne analize, ki poleg Bosne vključuje tudi Srbijo in Hrvaško. Tako Malcom kot Cigar obsojata Beograd kot glavnega krivca za vojno na Balkanu in oba obtožujeta Zahod za nedojemanje tega dejstva. Mal-

com poudarja, da je "očitno, da so resnični vzroki za uničenje Bosne prišli izven Bosne same, in to dvakrat zaporedoma: prvič v obliki politične strategije srbskega vodstva in drugič v obliki napačnega razumevanja in usodnega vmešavanja voditeljev Zahoda" (str. 251). Vendar imata avtorja različne poglede na nekatere odločilne zgodovinske predpostavke.

Malcom prav tako krivi Miloševića za podžiganje srbskega nacionalizma že leta 1989 na Kosovu in za izkoriščanje lažne grožnje ustaškega prepoda na Hrvaškem, da bi upravičil napade na Hrvaško leta 1991. Vendar bosanskim Srbom v Bosni "ni bilo rečeno, da jim grozijo 'ustaške horde', pač pa 'islamski fundamentalisti'" (str. 217). Zahodni voditelji so ignorirali zgodnje in jasne napovedi srbskih vojnih ciljev. Vojaški načrt za srbski prevzem Bosne je bil izdelan in javen: "Predsednik Izetbegović je celo (zvezni) vojski dovolil zaseči skladišča z orožjem krajevnih teritorialnih obrambnih enot" (str. 230). Malcom zaključuje s komentarjem o hrvaško-muslimanski mini vojni v okviru širše vojne, ki jo je sprožila srbska agresija:

Verjetno je prav omeniti, da je bil Tuđmanov položaj položaj racionalnega oportuniste. Če bi iz zunanjega sveta dobil jasen znak, da poraz in razdelitev Bosne ne bosta dovoljena, potem bi sprejel takšno politiko; če pa je bil svet pripravljen Srbom dovoliti, da zavzamejo in obdržijo ozemlje, potem je tudi sam želel imeti svoj kos pogače. (Str. 241.)

Tako so zadnja poglavja Malcomeve knjige presenetljivo podobna celotni Cigarjevi knjigi. Razlika je v predhodnih poglavjih, kjer Malcom oriše dolgo zgodovino Bosne, da bi pokazal, kako je bila Bosna "dežela s politično in kulturno zgodovino, ki je neprimerljiva z zgodovino katere koli druge države v

Evropi" (str. xix). Malcom začenja z letom 1180, ko je Bosna postala neodvisna, in prikoraka do sedanjega časa. Pri tem enkrat išče posebnosti Bosne, ki jo ločujejo od sosednje Hrvaške in Srbije, drugič prikazuje Bosno kot multikulturalno pristanišče raznolikosti. Kot posebnost navaja bosansko cerkev, ki ni bila niti krščanska niti islamska. Glede raznolikosti in strpnosti pa Malcom meni, da je bilo v Bosni v letih otomanskega imperija, 1463–1606, "krščanski in židovski religiji dopuščeno delovati" (str. 49). (Vendar se mnogi strokovnjaki ne strinjajo o tem, v kolikšni meri so bili Otomani resnično strpni z ozirom na število omejitev, ki so jih v Bosni določili za žide in kristjane.) Malcom zasleduje migracijo Hrvatov, Srbov, Vlahov, Židov, Romov in drugih, ki so se skozi stoletja naselili v Bosni.

Končni rezultat te ekskurzije v zgodovino ni jasen. Srbski nacionalist bi, kot še marsikdo, po branju tega gradiva še vedno lahko zaključil, da so Bošnjaki resnično islamizirani Srbi. Podobno bi lahko hrvaški nacionalist zaključil, da je zibelka Hrvaške v hercegovskem hribovju. (Potrebno je tudi poudariti, da veliko hercegovskih Hrvatov še vedno verjame, da so bolj Hrvati kot Hrvati v Zagrebu.) Malcom ne uspe prikazati niti tega, da je imela Bosna posebno kulturo (čeprav za to obstaja možnost), niti da je bila tako strpna, kot bi avtor očitno želel verjeti. Prav tako ni jasno, zakaj bi bili ti dve točki objektivno pomembni.

Ko se Malcom približuje sedanjemu času, postanejo nekatere njegove druge predpostavke vprašljive. Prav noben zgodovinar se ne bi strinjal z Malcomom, da "lahko ideje, da je sama srbska vlada načrtovala atentat (na nadvojvodo Ferdinanda v Sarajevu), odločno zavržemo". Presenetljivo je, da Malcom četnike prikazuje, kot da so se v celoti upirali nacistom (str. 174), medtem ko obstaja dokazno gradivo o tem, da so občasno sodelovali z nacisti. Razliko

med Malcomom na eni strani ter Cigarjem in drugimi zgodovinarji na drugi najdemo tudi pri ugotavljanju ciljev Draže Mihajlovića. Malcom meni, da "ne obstajajo točni dokazi o tem, da bi Draža Mihajlović kdaj sam sprožil etnično čiščenje" (str. 179). In vendar Cigar ravno take dokaze navaja v svoji knjigi. Celo ko Malcom citira Mihajlovića, ki pravi "Kjer so srbski grobovi, tam je srbska zemlja", to pripisuje "retoriki srbskega nacionalizma" in ne viziji Velike Srbije. Nekateri zgodovinarji bodo pritrdili Malcomu, drugi pa se ne bodo strinjali z njegovim zaključkom, da je Mihajlović "ostal zvest služabnik kralju in vladi v izgnanstvu, katerih glavni cilj je bil rešiti in ponovno zgraditi celotno kraljevino Jugoslavijo" (str. 179).

Omenjena dela odpirajo pomembna področja nadaljnega proučevanja in pojasnjevanja, saj vplivajo na naše razumevanje konteksta sodobne vojne na Balkanu. Če je Cigarjeva trditev, da zametke današnje beograjske genocidne agresije zasledimo že pri Mihajloviću, ideologij prve svetovne vojne in še prej v devetnajstem stoletju, potem lahko ideologijo Velike Srbije jemljemo kot pravo predhodnico nacizma. Za potrditev take analize obstaja veliko vabljenih dokazov, kot je na primer izjava Nikolaja Velimirovića, patriarha Srbske pravoslavne cerkve, ki so jo našli v njegovi knjigi *Nationalism of Saint Sava* iz leta 1935:

Častiti moramo nemškega voditelja (Hitlerja), ki je kot navaden delavec in človek dojel, da je nacionalizem brez vere anomalija, brezčuten in nezanesljiv sistem. V dvajsetem stoletju je prišel do ideje, ki jo je že odkril sveti Sava, in je kot laik nase prevzel tako pomembno nalogo, ki jo zmore le posvečeni, genij, heroj. Med nami (Srbi) je to nalogo izpolnil sveti Sava... Tako lahko zatrdno rečemo, da je srbski nacionalizem resnično najstarejši v Evropi.

Vendar če ima Malcom prav, da je bil Mihajlović cvet srbskega upora proti nacizmu (kajti spomniti se moramo, da je bil Josip Broz Tito, partizanski komunistični voditelj, Hrvat), potem ostaja Milošević sociološko nerazložljiv. Tako se petnajsto poglavje Malcomove knjige začenja z zgodbo, v kateri Milošević na prizorišču kosovskega bojišča leta 1989 razvema srbski nacionalizem. Vendar v Malcomovi knjigi ne najdemo prehoda, konteksta, ki bi pojasnil, kako je Milošević mogel vedeti, kako in kdaj pritisniti na kosovski gumb. Ideologija Velike Srbije je v Malcomovi knjigi vidno izpuščena. Milošević se tako v knjigi pojavi kot goba sredi gozda in njegovi cilji so prikazani kot nacionalizem, nasilje, etnično čiščenje, moč, uničenje Bosne, in ne, kar je presenetljivo, kot ustanavljanje Velike Srbije.

Oxfordski zgodovinar Mark Almond v nasprotju z Malcomom in v skladu s Cigarjem v berljivi knjigi *Europe's Backyard War* v središče zanimanja postavi ideologijo Velike Srbije. Tako kot veliko drugih sodobnih avtorjev, tudi Almond ostro komentira Zahod. O svoji knjigi pravi, da je to "študija o zločinski norosti in slepi brezčutnosti za človekovo trpljenje", o "častihlepnosti, domišljavosti, nepoštenosti, slepi krutosti, in to ne le jugoslovanskih narodov" (str. xiii). Posebnost njegove knjige je, da v zgodbo o vojni na Balkanu od leta 1991 do danes vpleta in predvsem obsoja vlogo Velike Britanije, Francije in ZDA.

Almond pravi, da "so zagovorniki 'Velike Srbije' nameravali vztrajati pri tem, da se srbsko ozemlje razširi povsod, kjer so pokopani Srbi" (str. 4). Za Almonda je ključni datum smrti Jugoslavije 25. april 1987", ko je Milošević, takrat še član komunistične partije, na Kosovu tako nagovoril Srbe: "Nihče vas nima pravice tepsti" (str. 9). Almond se postavlja po robu številnim avtorjem, ki za izbruh vojne enako krivijo Hrvaško in Srbijo, ko zaključuje, da "je Tuđmanova vlada s ponovno uved-

bo tradicionalne šahovnice na zastavi Hrvaške ravnala nespametno, ne pa zatiralsko" in dodaja: "Ker so Miloševići agenti vedeli, da je v očeh Zahoda 'nacionalizem' smrtni greh, so Tuđmana prikazali kot pošast, ki je krojena po najljubših merah Zahoda" (str. 15). Almond v svojem delu ugotavlja, da "je od izbruha vojne v Jugoslaviji veliko Srbov zavzelo prepričanje, da so žrtve splošno razširjene 'srbofobije', da bi s tem pojasnili svojo neprijubljenost v svetu, vendar so Milošević in njegovi privrženci trdno delali, da bi preko širjenja sovražnosti na podlagi ideje o oblegani Srbiji utrdili svoj položaj v družbi" (str. 22). Na drugem mestu navaja "srbsko zlorabo trpljenja iz druge svetovne vojne za zasmehovanje vseh Hrvatov kot navdušenih sodelavcev z nacisti" (str. 25).

Ko je leta 1991 izbruhnila vojna, si je Zahod prizadeval ohraniti federativno Jugoslavijo tako, da se je brezpogojno postavil na stran agresorja – Beograda. Po Almondovem mnenju je Zahodu ljubši federalizem kot majhne nacije. Pri tem avtor uvede nov element, ko to ugotovitev poveže z britansko politiko med leti 1804 in 1914:

Če so današnji zahodni državniki zaskrbljeni zaradi svojih lastnih zmot na Balkanu, potem se lahko nekoliko potolažijo z dejstvom, da ponavljajo napake svojih veliko slavnejših predhodnikov. Za skoraj vsako napako, ki je zaznamovala vmešavanje Zahoda v jugoslovansko krizo po letu 1991, lahko najdemo predhodnika pri vpletenosti veselih na Balkanu v devetnajstem stoletju. Vendar se za razliko od Metternichov in Salisburyjev Christopherji in Hurdi poznega dvajsetega stoletja ne morejo zgovarjati, da se srečujejo s primerom brez predhodnika v zgodovini. (Str. 91.)

Almond ugotavlja, da je Metternich

poskušal ohraniti otomanski imperij, tako kot je George Bush poskušal rešiti Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo. Med krizo na Balkanu leta 1876 "so v Whitehallu upali, da bodo Otomani učinkovito zadušili upor" (str. 99). V 90. letih tega stoletja so Britanci še vedno upali, da bo najmočnejša sila na Balkanu – tokrat Srbi – hitro strla uporniške Hrvate in Muslimane. Zahodu ni pomembno, na čigavi strani je pravica, temveč kdo je močnejši. Almond ponovno povezuje sedanjost z zgodovino: "Bilo je jasno, da je Disraeli zaničeval balkanska ljudstva (in) ni skrival preference, da bi nad njimi vladala močna imperialna roka" (str. 100).

Bistvo Almondove zgodbe je, da je Srbija, s tem ko je za vsako ceno poskušala ustanoviti Veliko Srbijo, izkoristila želje Zahoda, ki si je prizadeval, da bi na Balkanu vladala imperialistična sila. Po Almondovem mnenju ne gre toliko za to, da je Srbija Zahod speljala na led, kolikor za to, da je v določenem smislu Zahod sodeloval s Srbijo. In Srbom "je bila prva svetovna vojna samo tretja vojna na Balkanu na poti k njihovem končnemu cilju – Veliki Srbiji" (str. 81). V nasprotju z Malcomovo ugotovitvijo Almond zatrjuje, da "so bili Mihajlovičeviči četniki samozavedno zvesti viziji Jugoslavije kot 'velike Srbije'" (str. 138). Pa vendar je Winston Churchill podprl Tita in komuniste, ki so si oblast pridobili s silo. Tito je vladal do leta 1980 z izkoriščanjem etnične napetosti v Jugoslaviji, po njegovi smrti pa je Jugoslavija začela razpadati. Almond zatrjuje, da jedro procesa razpadanja ni bila Hrvaška, temveč Kosovo. In to zato, ker je večina Srbov grajala Tita za zagotovitev avtonomnega statusa Kosovu v jugoslovanski federaciji, saj je Kosovo "srbsko narodno svetišče" (str. 190).

Milošević je izkoristil kosovski mit o srbski žrtvovanosti, da je zanetil plamen ponovno oživetje ideologije Velike Srbije. Napad na Slovenijo in Hr-

vaško je bil le posledica procesa, ki ga je vnel kosovski mit. Zahod se je odzval tako, da si je posredovanje postavil za cilj sam po sebi. "Ne glede na to, koliko je bilo ubitih ali koliko obljub je bilo prelomljenih, vedno je obstajala še nova zadnja možnost za mir" (str. 289). Pri Almondu je še pomembnejša ugotovitev, da obstaja med ruskim položajem v bivši Sovjetski zvezi in vlogo Srbije v Jugoslaviji usodno pomembna paralela. Ruske manjšine v vseh drugih bivših ruskih republikah so po srbskem zgledu žrtvovanosti ustvarile miriadi pozivov kot opravičilo za agresijo. Almond nedvomno upravičeno trdi, da

kot so Srbi zahodnjake prepričali in preslepili, da sprejmejo njihovo zahtevo po de facto nadzoru nad večjimi deli Hrvaške in Bosne in Hercegovine, v katerih sploh niso imeli večine, tako so zahodne vlade in mediji popolnoma sprejeli ruske argumente o preganjanih manjšinah na primer v Moldovi in v baltiških državah (str. 345).

Položaj v Čečeniji potrjuje Almondovo interpretacijo, medtem ko se nasilje na Kavkazu nadaljuje. Almond meni, da je nevarnost nadaljevanja srbske agresije v tem, da je le-ta ustvarila moralno klimo, v kateri bo Rusija svet pahnila v ponovni nered, saj bo poskušala vzpostaviti stari imperij, ki mu je vladala v obdobju komunizma. "Maščevanje zgodovine še vedno koraka naprej" in "včerajšnji ljudje, ki so zasidrani na razjedeni gotovosti hladne vojne, nas slepo vodijo v prihodnost" (str. 354).

V delu *Balkan express: fragmenti z druge strani vojne* Slavenka Drakulić, esejistka in novinarka hrvaškega rodu, predstavi literarno ekskurzijo o tem, kako je Hrvaška preživela vojno za neodvisnost od Jugoslavije: "Mit o Evropi, o naši skupni pripadnosti evropski družini in kulturi, pa četudi bi v njej imeli le položaj revnih sorodnikov, je ugas-

nil. Ostali smo sami s svojo novo pridobljeno neodvisnostjo, novimi državami, novimi simboli, novimi avtokratskimi voditelji, a brez sence demokracije" (str. 9). Te začetne vrstice nakazujejo ton celotne knjige. Naslovi nekaterih poglavij izdajajo njen privilegirani položaj: "Večerja v Harvardskem klubu", "Grenki kapučino", "Pariz - Vukovar", "Čevlji z visokimi petami". Bralec spozna, da Drakuličeva o vojni piše iz zelo privilegiranih, ugodnih in varnih točk: glavno mesto Hrvaške, Zagreb, Dunaj, London ali Pariz. Ne pozabi nam povedati, kdaj je pila kapučino ali drago francosko vino. In velik del teksta je posvečen opisu njenih nakupovalnih dogodivščin. Tisti, ki poznajo klasično delo Thorsteina Veblena *Theory of Leisure Class*, bodo Drakuličevo knjigo bržkone označili kot vojni dnevnik privilegirane razrede, ki ga je napisal član istega razreda. Dejstvo je, da so bili Zagrebu večji spopadi prizanešeni (čeprav so bila druga hrvaška mesta porušena), tako da je Drakuličeva resnično ujela pomembno in točno dimenzijo vojne, vendar bi bilo narobe knjigo brati kot reprezentativno poročilo.

Na poti iz Harvarda Drakuličeva na letalu piše, da "ni enostavne, jasne ločnice med dobrimi in zlemi tipi" (str. 14), in doda, "beseda 'dom' se je zataknila v mojem grlu, kot da bi se zaradi nje zadušila, če bi jo poskušala izgovoriti naglas". V poglavju, ki ga je pisala, ko je pila kapučino v kavarni na najbolj modnem trgu v Zagrebu, se spominja: "Nekaj tednov kasneje, ko se vračam s kratke poti v London, zaslišim deklico, staro kakšnih dvanajst let, ki med letom čez Hrvaško reče prijateljici: 'Če bi morali zasilno pristati v Zagrebu, bi se morala zlagati, da nisem Srbkinja, če ne, bi me ti Hrvati na mestu ubili'" (str. 29). Tretji dan vojne na Hrvaškem Drakuličeva piše: "Vzela sem dokumente, računalnik in se v družbi obeh psov odpeljala iz Zagreba" (str. 31). Spominja se večerje, ki jo je pripravila

prejšnjo nedeljo, *pasta al bianco* z rdečim cabernetom. Sirene za zračni napad so zmotile večerjo in se kasneje ponovile:

Pozno popoldne, ko se je oglasil drugi alarm, sem bila v svoji sobi. Ugasnila sem luč in v polmraku strmela v droben rožast vzorec na tapetah Laure Ashley, ki sem jih kupila v Londonu v začetku julija, ko je Jugoslovanska ljudska armada poslala prve bombe na Slovenijo... Medtem ko sem si ogledovala različne vzorce v razkošni trgovini na King's Road, mi je bilo jasno, da je po svoje absurdno kupovati take stvari v trenutku, ko gorijo in se rušijo cele hiše. Hkrati pa sem vedela, da to počnem vojni navkljub... (str. 34).

Nedeljsko jutro v dunajskem Muzeju Kaffe je ozadje za šesto poglavje, v katerem opisuje zločine ustašev med drugo svetovno vojno (a niti z besedico ne omeni zločinov srbskih četnikov). Sedmo poglavje začenja z naslednjimi vrsticami: "Bilo je tik pred božičem 1991. Za nekaj dni sem prišla v Pariz in spocetka sem bila tako zelo daleč od vojne, kot je sploh mogoče" (str. 53). V nadaljevanju podrobno opisuje, kako se je kopala v kadi in zraven premišljevala o padcu berlinskega zidu.

Dan preden je Evropska skupnost priznala Hrvaško kot državo (19. januarja 1992) Drakuličeva prizna:

Občutim razdvojenost. Tako mi je pri srcu, kot da so mi vzeli preteklost, otroštvo, izobrazbo, spomine in čustva, kakor da je bilo vse moje življenje napačno, ena sama velika pomota, laž in nič drugega... Upam, da bom vzljubila svojo domovino. Vem, da so to v tem slovesnem trenutku čudne besede. (Str. 70.)

Vredno je omeniti, da se Drakuličeva v svoji razpravi o Franju Tuđmanu

ne osredotoči na njegove vloge partizanskega generala, zgodovinarja, državnika, zapornika zaradi verbalnega delikta (povzeto po Amnesty International leta 1985) ali prvega demokratsko izvoljenega predsednika Hrvaške. Namesto tega nam ponudi Tuđmana, ki pije kapučino v poglavju z naslovom "Predsednik pa pije kavo na Jelačićevem trgu". Drakuličeva piše: "V svoji temno siv obleki, z belo srjaco in s temno modro kravato okrog vratu je počasi srebral kavo: stavim, da kava ni bila turška, ker takšno pijejo tisti srbski barbari, mi Evropejci pa pijemo ekspresno ali kapučino ali pa mogoče 'melanž'" (str. 121). (Če smo že pri pitju kave, moram hitro dodati, da na tisoče Hrvatov še vedno pije turško kavo. In pitje turške kave ni izključno srbski običaj.) Tuđman je prikazan, kakor da je ravnodušen za proteste, ki potekajo na trgu, medtem ko on pije svojo kavo: "Z mesta, kjer je sedel, so bili s širše zgodovinske perspektive zanj nevidni in neobstoječi, bili so malenkost v primerjavi s tem, da je Hrvaško nekaj dni prej priznala Evropska skupnost, da so se uresničile tisočletne sanje hrvaškega naroda" (str. 128).

V zaključnih poglavjih začne Drakuličeva filozofirati. Prijatelj iz Amerike jo je vprašal, kako se je moglo zgoditi, da je prišlo do vojne v Jugoslaviji, ki je bila najliberalnejša in najrazvitejša med komunističnimi državami. Po besedah Drakuličeve:

Odgovor se mi zdi tako preprost, da se ga skoraj sramujem: svojo svobodo smo prodali za italijanske čevlje. Zahodnjaki radi pozabljajo na enega ključnih podatkov o Jugoslaviji, zaradi katerega smo se razlikovali od drugih državljanov vzhodne bloka: imeli smo potne liste in lahko smo potovali. In imeli smo dovolj denarja, ki ga nismo mogli investirati v gospodarstvo... potem pa gremo nakupovat. Ja, hodili smo na



kupovat v bližnja avstrijska in italijanska mesta. Vse smo kupovali – obleke, čevlje, kozmetiko, sladkarije, kavo, celo sadje in toaletni papir. (Str. 152.)

Zaradi vsega tega nakupovanja po mnenju Drakuličeve Jugoslovani niso uspeli "ustvariti političnega podzemlja ljudi z demokratičnimi, liberalnimi vrednotami, ki bi po polomu komunizma prevzeli vodstvo" (str. 153). Komunizem ni uspel, izbruhnil je nacionalizem in Jugoslavija je bila pahnjena v vojno.

Z ozirom na banalnost Drakuličeve analize vojne na Balkanu, je presenetljivo, da je avtorica postala ljubljenska nove levice in da je najbolj znana hrvaška pisateljica v ZDA. Na platnicah njene knjige najdemo izjavo iz *New York Timesa*, ki zatrjuje, da je knjiga "ganljiva in zgovorna". *Chicago Tribune* piše, da knjigo "moramo prebrati". *Boston Phoenix* primerja njeno knjigo z "deli Prima Levija o Auschwitzu". Vendar je morda povečevanje pripovedovanja Drakuličeve o vojni z vidika privilegiranega razreda sociološko pomembno samo po sebi; morda nam izdaja nekaj o Zahodu. Večina bralcev del Drakuličeve lahko veliko bolje razume njen odnos do tapet Laure Ashley in njenih kopeli, kot bi lahko kdaj dojeli hrvaško, slovensko ali bosansko prizadevanje za neodvisnost. Ravno nasprotno pa si povprečen Hrvat nikoli ne bo mogel privoščiti tapet Laure Ashley ali potovati z letalom v London, Pariz ali Dunaj.

Slavenka Drakulić govori v imenu generacije *fin de siècle* drugam usmerjenih Zahodnjakov, ki razumejo dekadenco, a se obotavljajo, ko so izpostavljeni različnim notranje usmerjenim ciljem na Balkanu, kot tudi nacionalnim interesom in namenom tujih sil, ki še vedno izkoriščajo Balkan za pospeševanje svojih ciljev. Drakuličeva je pred vojno zbežala tako, da je odpotovala v Pariz, kjer je pila dobro vino: in pov-

prečen Zahodnjak oponaša njen beg, ko gleda vojno na televiziji – mediju, ki emocionalno ustvarja varno razdaljo – medtem ko srka svojo najljubšo pijačo. Drakuličeva je reprezentativen potevuh sodobnega *fin de siècle*: primanjkuje ji le ostra samokritičnost Charlesa Baudelaira iz prejšnjega *fin de siècle*.

In kaj lahko zaključimo, ko preberemo vse te in še veliko drugih knjig o vojni na Balkanu? Argumenti so tako zapleteni, stališča med seboj tako nasprotna in dejstva tako vprašljiva, da ostanemo paralizirani. Mary Gross, ena od mojih podiplomskih študentk, je ponudila izhod iz te analogije: Raymond, avtistični učenjak v filmu *Rainman*, frustrira svojega brata z nenehnim mrmranjem besedila iz skeča Abbota in Costella "Kdo je prvi na vrsti". Brat na koncu zakriči na Raymonda: "Tega nikoli ne boš ugotovil. To ni uganka. To je šala. Moral bi se smejeti." Zahodni voditelji, avtorji in potrošniki informacij, na zelo podoben način mrmrajo fraze o tej vojni, ki se nikakor ne ujemajo: "vse strani so enako krive"; "Srbi so zakrivali devetdeset odstotkov grozodejstev"; "če bi le lahko razdelili Bosno..."; "Bosna je država"; "...globoko vsajena etnična sovražstva..."; "...sužnji zgodovinskih sil..."; "Srbi so resnične žrtve"; "a gre resnično za genocid?"; in tako naprej. Potrebujemo nekoga, ki bo zakričal: "Tega nikoli ne boste ugotovili. To ni uganka. To je zločin. Morali bi ga zaustaviti." In pristavimo lahko: "Če ne boste uspeli zaustaviti tega zločina, potem to ne bo več zločin."

ge Station: Texas A&M University Press, 1995.

Aleš Debeljak, *Somrak idolov*. Založba Wieser, Celovec-Salzburg, 1994.

Slavenka Drakulić, *Balkan ekspres: fragmenti z druge strani vojne*. Prevod Alenka Puhar: Rotis, Maribor 1993.

Hans Magnus Enzensberger, *Civil Wars from L.A. to Bosnia*, New York: New Press, 1994.

Noel Malcom, *Bosnia: A Short History*. New York: New York University Press, 1994.

Alexandra Stiglmayer (ed.), *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

Stjepan G. Meštrović je profesor sociologije na univerzi A & M v Texasu in avtor dela *Balkanization of the West; Habits of the Balkan Heart in The Road from Paradise. Avtor je veliko pisal in predaval o vojni v Bosni in o Balkanu*.

Iz revije Society, november/december 1996, str. 70–80.

Silva Bratož

#### PRIPOROČLJIVO NADALJNJE BRANJE

Mark Almond, *Europe's Backyard War: The War in the Balkans*. London, Heinemann, 1994.

Norman Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of "Ethnic Cleansing"*. Colle-







**zusammenfassungen**

**povzetki**

**abstracts**



## POVZETKI

Špela Mlakar

PREMESTITVE: HOJA

(Povzetek)

Avtorice izhaja iz tematizacije dejstva, da umetniško delo zavzema prostor, ki se definira ob vsakem posameznem umetniškem delu. Kip je dočljiv z uporabljenim materialom, slika je omejena s svojimi robovi ali okvirjem, pri akcijah v izven-galerijskem prostoru. pa postane prostor umetniškega dela problematičen. Vnašanje akcije hoje kot umetniškega dejanja pa nakazuje pozicijo, ki se nahaja med umetniško akcijo in vsakdanjikom. Umetnost se še odkar obstaja (zavestno ali podzavestno) nanaša na vsakdan, vendar kadar je to posnetek vsakdanjika, to ni resničen svet, je le slika nekega resničnega sveta.

Članek zatem obravnava problematiko vsakdana, hoje v umetnosti, kot se na primer manifestira v situacionističnih *dérivejih*. Kolaš Golo mesto (*The Naked City*, 1957), je zapis situacionističnega spektakla hoje. Takšen zapis je, v nasprotju z UCOG-144 Marka Peljhana, ki se ne internet zapisuje v dinamičnem, "diagramskem" stanju. Omenjene akcije so idealni primeri za analizo pozicije umetniškega dejanja, okolja v katerem se znajde in pozicije gledalca. Odnosi nastali med temi tremi pa so bistvo učinkovitosti takšnega dela.

Ključni pojmi: *umetniško delo, umetniško dejanje, kreiranje situacij, dérive, vsakdanje šivljenje.*

Artur Štern

SESTOP UČITELJEV

(Povzetek)

Esej opisno in analitično govori o nekaterih objektivnih pojavih, ki so v sodobnem času spremenili odnos univerzitetnih pedagogov do sebe in svojega dela, do svojih slušateljev in do sveta. Loteva se univerzitetne nomenklature, obravnava univerzitetno hierarhijo in gerontokracijo, negativno selekcijo na univerzi, izpostavi takoimenovani paradoks neumnega profesorja, komentira naraščajočo vprašljivost znanja, znanosti in učiteljeve avtoritete, pa tudi negativne vplive radikalnega feminizma, kapitalizma in vulgarno ma-

terialističnih vrednot na eksistenco in delo predavateljev.

Ključni pojmi: *visokošolska pedagogika, univerzitetni nazivi, visokošolska gerontokracija, negativna univerzitetna selekcija, vprašljivost znanosti, radikalni feminizem, kapitalistične vrednote, vulgarni materializem.*

Miro Cerar, Igor Lukšič

SVOBODA INFORMIRANJA, JAVNOST DELOVANJA IN DEMOKRACIJA

(Povzetek)

Članek predstavlja zakonsko ureditev na področju svobode informiranja v Sloveniji. Avtorja analizirata prehod Slovenije v strankarsko demokracijo skozi polje svobode informiranja in javnost delovanja. Demokratizacija ni prinesla še v prvih korakih tudi več svobode na področju informiranja, temveč se je v imenu boja proti staremu zatekala v omejevanje ali vsaj grošnje po omejevanju svobode informiranja in javnosti delovanja. Avtorja prikazujeta politizacijo medijev, ki se je postopno otopila. Predstavitev se omejuje na zakonodajni okvir, mestoma pa avtorja analizirata posamezne primere kot sta npr. primer Rizman in sodba ustavnega sodišča o zakonu o RTV. Članek obravnava tudi svobodo informiranja skozi razmerje med državo in državljanom, vlado in upravo, sodstvom, varstvom osebnih podatkov in javnostjo delovanja političnih strank in društev.

Ključni pojmi: *svoboda informiranja, javnost delovanja, demokracija, ustava, ustavno sodišče*

Dejan Jelovac

SOCIOSISTEM-V-TRANZICIJI

(Povzetek)

Na podlagi predhodnega fenomenološkega poglobljanja v bistvo temeljnih fenomenov post-socialistične tranzicije kot nosilnega družbenega procesa/gibanja, ki smo mu ravnokar pričla na tleh trans-boljševističnih sistemov v srednje in vzhodnoevropskih deželah, prinaša prispevek poskus njihove teoretske posplošitve v obliki zakona morfogeneze še-ne-sistema v tranziciji k visoko razviti moderni družbi.

Ključni pojmi: *fenomenologija, tranzicija, post-socializem.*

Andrej Pinter:

**KAKO SEMIOTIČNO MISLITI  
DRUŠBOSLOVNO TEORIJO IN KAKO  
DRUŠBOSLOVNO MISLITI  
SEMIOTIČNO TEORIJO**  
(Povzetek)

Brez velikih besed o tem problemu je v sodobni semiotični teoriji jasno, da je v tem trenutku čas prelomen za celotno semiotično polje. Semiotika kot raziskovalna usmeritev se namreč zelo očitno le s težavami sooča s ključnimi problemi v obliki svojega znanstvenega statusa, svoje prepoznavnosti in svojih možnosti nadaljnega razvoja. V zadnjem času so se znotraj dominantne semiotične smeri pojavili trije zanimivi poskusi, kako s semiotiko prebroditi težave, ki ji stojijo napoti. Eden od treh je avtorski projekt Klause Bruhna Jensena, v katerem je danskemu avtorju uspelo združiti široko interesno polje semiotike skupaj s klasično družboslovno mislijo. V članku je postopek združitve prikazan na osnovi analize semiotične epistemologije, ki jo v svojem projektu privzame Jensen. V nadaljevanju pa so predstavljene in komentirane tudi nekatere Jensenove konkretne teoretske inovacije, ki so relevantne za nadaljnji razvoj semiotične teorije in ki se, po drugi strani, tudi suvereno vmeščajo v korpus klasičnega družboslovja.

Ključni pojmi: *semiotika, epistemologija, družboslovje, teorija znanosti.*

## ABSTRACTS

Špela Mlakar

**MOVEMENT IN THE CITY: WALKING**  
(Abstract)

The author's point of departure is the conceptualisation of the fact that a piece of art takes up space which is defined for each artefact separately. A sculpture can be defined with the material used and a painting is limited by its edges or

frame. But with actions performed outside a gallery, the space of a piece of art becomes problematic. The introduction of the act of walking as an artistic action occupies a position between the artistic action and everyday reality. Since its beginnings, art has consciously or subconsciously been related to the everyday life. Nevertheless, if it is merely an imitation of everyday existence, art is no longer the real world, but merely an image of the real world.

The article continues with a discussion of the problem of everyday life and of walking in art as manifested in situationist *dérivés*. The collage entitled *The Naked City* (1957) is for instance a record of a situationist walking spectacle. This kind of a record is directly the opposite of the UCOG-144 by Marko Peljhan, which is recorded on the Internet in the dynamic form of a »diagram«. These kind of actions are ideal for the analysis of the position of an artistic act, of the environment in which they are set and of the spectator's position. Relations between these three elements represent the essence of the efficiency of such a work.

Keywords: *work of art, artistic act, the creation of situations, dérivé, everyday life*

Artur Štern

**THE FALL OF TEACHERS**  
(Abstract)

The article describes and analyses certain objective phenomena which have recently changed the attitude of university teachers towards themselves and their work, towards their students and towards the entire world. It analyses the university nomenclature, discusses the university hierarchy, gerontocracy and negative selection, exposes the so-called paradox of the stupid professor, comments upon the falling quality of knowledge, science and the teacher's authority, and touches upon the negative influences of radical feminism, capitalism and vulgar materialistic values on the living standard and work of lecturers.

Keywords: *university pedagogy, university titles, university gerontocracy, negative university selection, failure of science, radical feminism, capitalist values, vulgar materialism*

---

Miro Cerar, Igor Lukšič  
FREEDOM OF SPEECH, PUBLIC  
ACTIVITY AND DEMOCRACY  
(Abstract)

The article discusses the legislation existing in the sphere of the freedom of speech in Slovenia. The authors analyse the Slovene transition to multi-party democracy in view of the freedom of speech and public activity. The first stages of democratisation have failed to increase the freedom of speech. On the contrary, on behalf of the struggle against the old, they have resorted to the restriction of or at least threats regarding the restriction of the freedom of speech and public activity. The authors describe the politisation of the media, which has gradually lost its force. Their description is limited to the legislation, but the authors also touch upon individual cases such as the Rizman case and the Constitutional Court's verdict on the Law of the Radio and Television. The article moves on to discuss freedom of speech also from the point of view of the relationship between the state and citizen, between the government and administration, jurisdiction, protection of personal data and public activities of political parties and societies.

Keywords: *the freedom of speech, public activity, democracy, the Constitution, the Constitutional Court*

Dejan Jelovac  
SOCIAL SYSTEM IN TRANSITION  
(Abstract)

The article is based on a preliminary study of the phenomenological analysis of the basic phenomena of the post-socialist transition period as a foundation of the social process or movement which is currently underway in the Central and Eastern European countries of trans-Bolshevik systems. It contributes to the general effort of creating a theoretical generalisation of these phenomena, in the form of the morphogenetic law of a transitional system-to-be, developing into a highly advanced modern society.

Keywords: *phenomenology, transition, post-socialism*

Andrej Pinter  
HOW TO THINK ABOUT THE  
THEORY OF HUMANITIES IN TERMS  
OF SEMIOTICS AND HOW TO THINK  
ABOUT THE THEORY OF SEMIOTICS  
IN TERMS OF HUMANITIES  
(Abstract)

No big words need be lost on this problem in order to make it clear in terms of contemporary semiotic theory that a turning point has come for the entire sphere of semiotics. It is obvious that semiotics as a line of research has run against great problems in dealing with the key issues of its scientific status, distinctive character and possibilities for further development. Recently, three interesting attempts at solving these problems of semiotics have been made within the dominant semiotic trend. One of these is a project by Klaus Bruhn Jensen, with which this Danish author has succeeded in merging the wide interest field of semiotics with the conventional thought of the humanities. The article presents this merging procedure on the basis of an analysis of semiotic epistemology, undertaken by Jensen in his project. The article continues by presenting and commenting upon some of Jensen's theoretical innovations which are relevant for the further development of semiotic theory and which also have a firm place within classical humanities.

Keywords: *semiotics, epistemology, humanities, the theory of science*

## ZUSSAMENFASSUNG

Špela Mlakar  
BEWEGUNG IN DER STADT: DAS  
GEHEN  
(Zusammenfassung)

Die Autorin geht aus der thematisierten Tatsache hervor, daß das Kunstwerk einen Raum einnimmt, der sich bei jedem einzelnen Kunstwerk gesondert definiert. Die Statue wird durch das benutzte Material bestimmt, das Bild ist durch seine Ränder oder den Rahmen eingeschränkt, bei Aktionen ausserhalb des Ausstellungsraumes wird

---

der Raum des Kunstwerkes jedoch problematisch. Das Hinzufügen der Aktion Gehen als künstlerischer Akt zeigt eine Position an, die sich zwischen der künstlerischen Aktion und dem Alltäglichen befindet. Seit die Kunst besteht, bezieht sie sich (bewußt oder unbewußt) auf das Alltägliche; handelt es sich aber um eine Aufzeichnung des Alltäglichen, so handelt es sich nicht mehr um die reale Welt, sondern nur um eine Abbildung irgendeiner realen Welt.

Der Artikel behandelt darauf die Problematik des Alltäglichen, des Gehen in der Kunst, wie es sich z. B. in situationistischen Dérives manifestiert. Die Collage „Die nackte Stadt“ (The Naked City, 1957) ist eine Aufzeichnung des Gehens als situationistisches Spektakel. So eine Aufzeichnung steht im Gegensatz zum „UCOG-144“ von Marko Peljhan, die im Internet in einem dynamischen, „diagrammförmigen“ Zustand festgehalten wird. Die genannten Aktionen sind ideale Beispiele für die Analyse der Position des künstlerischen Aktes, der Umgebung, in der sich das Werk befindet und der Position des Betrachters. Die Beziehungen zwischen diesen drei Faktoren stellen das Wesen der Effektivität eines solchen Werkes dar.

Schlüsselwörter: *Kunstwerk, künstlerischer Akt, Kreierung von Situationen, Dérive, alltägliches Leben*

Artur Štern

#### DER ABSTIEG DER LEHRER (Zusammenfassung)

Das Essay beschreibt und analysiert einige objektive Erscheinungen, die in der Gegenwart die Beziehung der Universitätspedagogen zu sich selbst und ihrer Arbeit, ihren Hörern und der Welt verändert haben. Das Essay beschäftigt sich mit der universitären Nomenklatur, behandelt die universitäre Hierarchie und Gerontokratie, die negative Selektion an der Universität, rückt das Paradox des sog. dummen Professors in den Vordergrund und kommentiert die anwachsende Fraglichkeit des Wissens, der Wissenschaft und der Lehrerautorität, aber auch die negativen Einflüsse des radikalen Feminismus, Kapitalismus und vulgärer materialistischer Werte auf die Existenz und Arbeit der Vortragenden.

Schlüsselwörter: *Hochschulpedagogik, Universitätstitel, Hochschulgerontokratie, negative Selektion*

*tion an der Universität, Fraglichkeit der Wissenschaft, radikaler Feminismus, kapitalistische Werte, vulgärer Materialismus*

Miro Cerar, Igor Lukšič

#### INFORMATIONSFREIHEIT, TRANSPARENZ DER AKTIVITÄTEN UND DEMOKRATIE (Zusammenfassung)

Der Artikel stellt die Gesetzeslage zur Informationsfreiheit in der Republik Slowenien dar. Die Autoren analysieren den Übergang Sloweniens in ein demokratisches Mehrparteiensystem vom Standpunkt der Informationsfreiheit und Transparenz der Aktivitäten aus. Die Demokratisierung hat in ihren ersten Schritten nicht zu einer größeren Freiheit auf dem Gebiet des Nachrichtenswesens beigetragen, sondern im Namen des Kampfes gegen die alten Strukturen wurden die Informationsfreiheit und die Transparenz der Aktivitäten eingeschränkt oder es wurde mit diesem Schritt gedroht. Die Autoren stellen die Politisierung der Medien dar, die mit der Zeit an Schärfe verloren hat. Die Darstellung beschränkt sich auf den gesetzgebenden Rahmen, stellenweise analysieren die Autoren einzelne Beispiele, wie z. B. den Fall Rizman und den Urteilspruch des Verfassungsgerichtshofes über das Gesetz über die nationale Rundfunkanstalt. Der Artikel behandelt auch die Informationsfreiheit aus der Perspektive der Beziehung zwischen Staat und Bürger, Regierung und Verwaltung, der Justiz, dem Datenschutz und der öffentlichen Transparenz der Tätigkeit politischer Parteien und Vereine.

Schlüsselwörter: *Informationsfreiheit, Transparenz der Aktivitäten, Demokratie, Verfassung, Verfassungsgerichtshof*

Dejan Jelovac

#### DAS SOZIOSYSTEM IN DER TRANSITION (Zusammenfassung)

Auf der Basis einer vorherigen phänomenologischen umfassenden Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Wesen der grundsätzlichen Phänomene der postsozialistischen Transition als tragende ge-



---

sellschaftliche Bewegung/Prozeß, wie wir sie auf den Boden der trans-bolschewistischen Systeme in Mittel- und Osteuropa beobachten können, versucht der Artikel diese theoretisch in Form eines Gesetzes der Morphogenese von einem Noch-nicht-System in der Transition zu einer hochentwickelten, modernen Gesellschaft zu verallgemeinern.

Schlüsselwörter: *Phänomenologie, Transition, Postsozialismus*

Andrej Pinter  
WIE KANN DIE  
GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHE  
THEORIE SEMIOTISCH, DIE  
SEMIOTIK ABER  
GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTLICH  
GEDACHT WERDEN  
(Zusammenfassung)

In der zeitgenössischen semiotischen Theorie ist man sich bewußt, ohne großes Aufheben über dieses Problem zu machen, daß in der heutigen Zeit die Semiotik an einem Wendepunkt steht. Die Semiotik als Forschungsrichtung kann sich offenkundig nur mit großen Problemen mit ihren eigenen Schlüsselproblemen in der Form ihres wissenschaftlichen Status, ihrer Wiedererkenntlichkeit und ihrer weiteren Entwicklungsmöglichkeiten auseinandersetzen. In der letzten Zeit traten innerhalb der dominanten Richtung in der Semiotik drei interessante Versuche auf, wie die Probleme zu bewältigen wären, die der Semiotik entgegenstehen. Eines dieser drei Projekte ist das Autorenprojekt von Klaus Bruhn Jensen, in dem es dem Dänen gelungen ist, die große semiotische Interessenssphäre mit dem klassischen gesellschaftswissenschaftlichen Gedankengut zu verschmelzen. Im Artikel ist das Verschmelzungsverfahren auf Basis der Analyse der semiotischen Epistemologie dargestellt, die Jensen in seinem Projekt übernimmt. Darüberhinaus werden einige seiner konkreten theoretischen Innovationen vorgestellt und kommentiert, die einerseits für die weitere Entwicklung der semiotischen Theorie relevant sind, andererseits sich aber souverän in den Korpus der klassischen Gesellschaftswissenschaft einfügen.

Schlüsselwörter: *Semiotik, Epistemologie, Gesellschaftswissenschaft, Theorie der Wissenschaft*